# الــمــزيــّفـــــون

(1)

الأكيد أن التباهي بالانتساب الى مؤسسة أو جمعية ما يعتبر علامة صحية، يسندها السعي الدائم من قبل المنتسبين إلى تطوير أداء الهيكل الذي ينتمون إليه.

لكن هذه البديهية تصطدم بعراقيل عدة أبرزها على الاطلاق تعمّد بعض «النماذج البشرية» الحط من شأن المؤسسات ومحاولة تقزيم من يدافعون عنها أو يفكرون في تطوير آدائها... ولم تسلم مؤسسات عديدة من هذا النزوع المرضي ومنها الجامعة التي يفتخر أصحاب الشهائد العلمية بالانتساب اليها ويسوء المطرودين منها مجرد ذكرها أو الحديث عن بحث نوقش في رحابها... وقد جرنا الى هذا الحديث تعمّد بعض المعقدين الإغراق في الاسفاف والحطّ من شأن الجامعيين لسبب بسيط :

- طرده من الجامعة لعدم كفاءته وانعدام المؤهلات العلمية لديه فيسعى اثر تأليب معقدين آخرين من نفس الصنف، إلى التشفي (هكذا)، بل يتباهى بترويجه للاخبار الزائفة والحطّ من شأن من يفوقونه علما ومعرفة.. الأكيد أن بلادنا قطعت أشواطا هائلة في تطوير منظومة التعليم العالي واستقراء بسيط لهذه المنظومة من الاستقلال الى اليوم يكشف عن التحول النوعي الذي شهدته الجامعة بمختلف مؤسساتها على صعيد التراكم البحثي والإطار التدريسي وعدد الذين يؤمون الجامعة وينهون تعليمهم العالي.. لكن غير المؤهلين لاتمام دراساتهم الجامعية يختارون أبوابا مفتوحة أخرى، عكس المغرمين بالأبواب الموصدة الذين يمعنون في الدسّ واختلاق الأكاذيب لفكّ العقدة التي يعانون منها : الطرد من الجامعة.

(2)

وقد تكون وجهة بعض هؤلاء المطرودين، بلادا شقيقة أو صديقة لاتمام ما عجزوا عنه في بلدانهم الأصلية فيصيبهم الفشل كذلك ويعودون بخفي حنين..

الغريب أنهم لم ينسوا فشلهم الأول، فيتضخم حقدهم على المؤسسة التي لفظتهم ويسعون باستمرار - لعاهة مزمنة يحملونها - إلى تفتيت هذه المؤسسة والحال أن محاولة الاصلاح متوفرة عبر قوة الاقتراح ونبذ التكتلات وعدم ايهام الناس بأن المعقد قريب الملائكة والحال أنه سليل الشيطان!!

(3)

غير بعيد عن هؤلاء المرضى، توجد أصناف مطرودة هي الاخرى من الجامعة، لكنها تنتحل صفات لا تنطبق عليها، مثل انتحالها لألقاب ليست لها.. فنجد مثلا في المشهد الثقافي لقيطا يهرول متأبطا حقيبة أحد الشيوخ وأنفه يسيل مدعيا أنه باحث!! يبحث عن ماذا؟!.

الأكيد أنه يبحث عن السراب ومع ذلك يصرّ هذا الدعي على انتسابه إلى عالم الثقافة وهو الأبعد

عنه.. ولا يخلو هذا الصنف من عقد مزمنة كذلك أولها الطرد وثانيها اللون الأسود وثالثها التلذّذ عند الايقاع بالآخرين، خصوصا أن بعض المغفلين انطلت عليهم دعاوي المنتحل فمدوه بالأموال والكتب وحتى المخطوطات... ولا نغالي إذا قلنا أن بعض الأدعياء في عالم الثقافة هم أقرب إلى المنتحلين وا لمنحرفين منهم إلى أصحاب الرأي والفكر...

(4)

ولهؤلاء المعقدين «نظريات» منها :

- أن يتكفل من لا يملكون عناوين قارة بمهمة نقد النصوص والأطروحات الفكرية بدل الجامعيين.
- أن تخصص للمعتوهين مدارج في الجامعة لتدريس الشعوذة والبوهيمية!
- أن تخصص كذلك مدارج تحمل أسماء المطرودين من الجامعة تخليدا لمآثرهم ومزاياهم!
- ربط قنوات التطهير بادمغتهم عساها تيسرّ نفض ما علق بها من أدران.
- إسناد ألقاب فخرية لفاقدي النسب من المطرودين من المعاهد والجامعات.
- الحرص على تنمية الولاء للجهل على حساب المعرفة وأهلها.

وليتأكد القراء أن ما عددناه ليس من وحي خيالنا وانما هي آراء فعلية يتم تداولها في صفوف بعض المطرودين، بل إن بعضهم لا يتردد في كتابتها والتبشير بها بعيدا عن كل تمثلّ عقلاني للواقع ومقتضياته.

وقد تتكفل نشرية رخيصة بالترويج لهذه الخزعبلات، إيمانا من صاحبها بجدوى «تعميم الجهل»!

ويطول حديثنا عن هذه النماذج، التي نراها مبثوثة هنا وهناك، باحثة عن مكانة وهمية، ساعية الى تفريغ ما علق بافئدتها من عقد ونوازع عدوانية تعسر على الطبّ وأهله.

(5)

في أزمنة سالفة، كانت العصامية عنوانا على المثابرة والنضال في سبيل افتكاك منزلة ما.. تاريخنا الثقافي والاجتماعي يفصح عن علامات مضيئة متصلة بالعصاميين.. لكن من يدعون العصامية اليوم، يريدون تحويل أوضاعهم الاجتماعية من الواجهة الذاتية الى الواجهة العامة دون مبررات مقنعة..



الغالبية العظمى من هؤلاء لا علاقة لها بالكتاب وبالنقد ومع ذلك تصرّ على التطاول مستهدفة من يفوقها معرفة وعلما وأدبية...

الحالة مرضية واستفحالها دليل أزمة لابدّ من معالجتها بالحزم المطلوب.

**المسار**

# بغداد ما سقطت ...

علالة القنوني

أسائم سادر تنأى وتغترب … أم أنت مكتئب أصابك الوصبُ ؟!
أم أنت من كرب قد بتّ في حرج … تدور دور الرحى وأنت تلتهبُ ؟!
فأنت لا جالس راض بمجلسه … وأنت لا ثابت في الأرض منتصبُ ؟!
والبحر في ثورة يعلو وينخفض … والرّيح في عصفها تأتي وتنسحبُ ؟!
وأنت وحدك تذوي حرقة وأسى … وأنت وحدك من يبكي وينتحبُ ؟!
تقول : "مكّتنا تغرّبت ونأت … وحول مكتنا يستمرك العربُ ؟!
لا بصرة ثبتت لا كوفة منعت … لا شيء يبقى لنا، لا علم لا أدبُ ؟!
والهف نفسي يضيع المجد مندثرا … بكل أهله ضاع العزّ والنسبُ
هذا عليّ أسير في خوارجه … ذاك الحسن بدمّ الغدر مختضبُ
لا كربلاء غدت فينا ولا نجف … فيها العدوّ أخ والإبن مغتربُ
داست جحافلهم وجه قداستنا … كأنّنا قصب من حوله قصبُ
الغدر صار لنا في عيشنا سمة … نبيع إخوتنا نجني ونكتسبُ
وأحسرتاه على أرض الرشيد غدت … للسّامري حمى، يفني وينتهبُ
أين الجمال وأين الفنّ والغزل … أين الشهامة أين الفخر والحسبُ ؟!
كأنّما الموصلي لم يصدح برائعة … كأنما لم يكن عود ولا طربُ
كأنما الجاحظ ما كان ذا قلم … كأنّنا لم نكن للفكر ننتسبُ
كأنّنا لم نسر يوما لمفخرة … ولم يكن عندنا زهر ولا نجبُ

أغاية الفنّ أن نهوي على جسد ... وغاية العلم ما نجني ونحتطبُ ؟!
أهذه حالة لأمّة عظمت ... في مجدها سطعت، كالشمس تلتهبُ ؟!
أهذه أمّة الإسلام والعرب ... أخير من أخرجت هذي ومن تهبُ ؟!
فكيف يعطي الغنى من فقره عرم ... وكيف يعطي النّدى من جسمه خشبُ ؟!
رسولنا ناظر، طار به العجب ... وربّنا ساخط ينتابه الغضبُ
اليوم بغدادنا تهوي وتنكسر ... وفي غد كلّنا نفنى ونخترِبُ
لم تبق قاهرة ملكا لأمّتنا ... الكلّ منتهك بيروت أو حلبُ
لا سقف ممتنع عند السقوط إذا ... أسّ البناء هوى فالكلّ ينقلبُ
يا أمّة قتلت أبناءها شغبا ... تجوع وهي الغنى ونفطها ذهبُ
فيه لأعدائنا عزّ وهيمنة ... والعجز منه لنا والموت والعطبُ
يضخّ من دمنا يعلو ويلتهب ... وفوق هاماتنا بالنّار ينسكبُ
كأن لاسيرة كانت ولا أثر ... كأنّ ما أرّخ الاعلام أو كتبوا
كأنّما ديننا أفتى لنا خطأ ... بأن نبيع الحمى والأرض تغتصبُ
سبحانه باعث الموتى من الرّمم ... أطاح نخلتنا كي تنبت الحببُ ؟!
يا صبر من كمنت فيه مصائبه ... والذلّ يكبته والقهر والكربُ
لا ضوء في الكون لا نور ولا لمع ... حتى الطيور غدت سوداء تنتحبُ
لا يوم طالعنا إلا بداهية ... تترى مصائبنا من فوقنا صببُ
نساق أين أرادوا، كيفما رغبوا ... كأنّنا بقر نرعى ونحتلبُ ؟!
"الله أكبر" من راياتنا انتزعت ... لأنّنا صبية أسيافها خشبُ
و "لا إلاه"... غدت قولا بلا عمل ... قول الذين إذا ما أقسموا، كذبوا

يا أحمد المصطفى ها نحن من زبد … لا قلّة عندنا لكنّنا لعب
بغير ما مهجة وغير ما نظر … دمى بأيدي العدى بالزّر نضطربُ
ها قد تداعوا كما أنبأتنا سلفا … ونحن أكلهمو واللّهو واللعبُ
إذا أرادوا غذا غذاهم العرب … وإن أرادوا نساء ما اشتهوا غصبوا
يا عارنا.. عارنا.. يا هول ما نجد … القدس منتهب والبيت مغتصبُ
في كلّ آونة دحر لهمّتنا … نامت نواطيرها فإستأسد الدبّبُ..»
... تقول مل قلته تبكي وتضطرم … وأنت في سقم تكاد تنتكبُ..
وكلّنا أسف نشكو ونكتمد … وكلّنا حسرة والدّمع ينسكبُ..
لو كان في يدنا رأي وحريّة … ما جرّبوا لمسنا يوما وما أقتربوا
فلا يغيّر ما بالقوم خالقهم … إلا إذا هم إلى التغبير قد ذهبوا
إذا ضعفت أتاك الظلم مفسدة … من القويّ لما جمعت ينتهبُ
فأنت مقتوله ولست دافعه … إن لم ترعه بنار الرّعب يرتعبُ..
لا ضير في كسرنا فالكسر منفعة … لكشف سوس مضى في العظم ينتصبُ
يا ربّ سم غدا ترياق من لدغوا … وربّ غزو غدا نصرا لمن غلبوا
فهم إذا قطعوا جذوعنا عنتا … فأين يأتي الرّدى والجذر منسربُ
فما همو قتلوا قتلا وإن سحقوا … وما همو قد رموا رميا وما صلبوا
لا شيء يقهرنا والشمس باقية … فنحن ترب الثّرى والرّمل والحصبُ
هل تمحي بابل إن رامها تلف ؟ … هل تختفي دجلة والخطّ والكتبُ ؟!
الكون هذالنا ونحن فيه دم … إذا جفانا الثّرى تضمنا السّحبُ
ونحن نور أتى بالصّفح والسّلم … في عالم خرب ينتابه الكلبُ

فلا تقل ذهبت أمجادنا هدرا ... ولا تقل هؤلاء أو ذلك السببُ
فنحن ذاك الذي إن أنت تحرقه ... يعيده للحياة القتل واللّهب
فقم لندحرهم بالسّعي لا الخطب ... إن الذين سعوا نالوا الذي طلبوا
نكون في دمهم سمّاً ونرعبهم ... من أين ما ظهروا، في وجههم نشبُ
حتى تضيق بهم أرض بما رحبت ... ويبعدون كما يستبعد الجربُ...
عراق منشؤنا ونحن جوهره ... ونحن تربته والماء والذهبُ
ونحن ظاهره ونحن باطنه ... ونحن تاريخه والدهر والحقبُ
قد يعتريه الضنّى يسقى وينتحل ... قد يعتريه الأذى يعتلّ أو يصبُ
لكنّه أبدا كالدهر منتفض ... الروح خالدة والجسم منتصبُ
"لا شيء يكسره"، لا خطب لا عطب ... أمام شدّته للموت ينتكبُ
كالبحر يلفظهم من بعد مقتلهم ... ومن أتى قاتلا بالقتل يجتنبُ
بغداد إن زمجرت يجثو لها الزمن ... بغداد إن غضبت يعيدها الغضبُ
فلا تقل : سقطت بغداد أو أخذت ... بغداد ما سقطت، لن يسقط العربُ



* السامريّ : أحد أتباع موسى، صنع العجل الذهبي لبني إسرائيل وعكفوا على عبادته.

كتب هذا القصيد بعد 2003/4/9 إثر دخول القوات الغازية إلى بغداد.

# لقــوافــل سلمـــى... الحــداء

محمد الهادي الأسود

كلامٌ بعينيك،
لا يحتويه الكلامْ!
أحـــارُ...
أحاول أقرأ،
ما تكتبين على مقلتيك،
فأغرق في لجج الشّعر واللّحن والنور..
حتى امّحاء السّطور!
ويقذفني الموج،
خارج لعبة عينيك قسرا...
لتأخذني لعبة الوقت،
في رحلة البحث عن إبرة في الرّكامْ!
فأسـألـنـي
عن وقائع مـرّت علّي،
وغابت أوان السّباحة في الحدقات..
فهل أمطر الغيمُ؟

هل أخصب الزّرعُ؟
هل ألبن الضّـرعُ؟
هل روّضت شهرزاد الغـلامْ؟

* * * * *

وأســألُ ثانية،
عن عوالم لاحت،
لعينيّ، راقصة كالسّـراب..
وتضرب سمعي كرجع الصّدى،
ثـم تبكي..
فتهمي على نخبها عبراتي..
وتضحك حتى يخامرني الابتســامْ!
فـأيّ العوالم كانت؟
وما سرّ هذا الهبوط الى درك الهابطين؟
وهذا الصّعود إلى ما وراء الغمامْ؟!

* * * * *

وأسألُ للمرّة الألف،
عن أبجدية هذا الخطاب..
وعن حفريات تقوم على ضفّتيه..
عساها تبوح بشيء
يقود إلى أيّ ترجمة للصّراخ الأصمّ،
بعينين راوحتا
بين قرع النّفور،
وهمس الهيام..
وللمرّة الألفِ،
يخذلني الجهد..
تزداد أميّتي..
يتفاقم جهلي..
وتأخذني سبل وثنايا..
أطوفُ..
أكبو، وأنهضُ
والعبء يكبرُ.. يكبرُ
أمّا المسافة ؟

هيّا إلى فلكي أيّها الجنّ !
كي نركب الرّيح..
تمضي بنا في العوالم..
كلّ العوالم..
حتّى انبلاج الفصاحةِ
في المقلتين اللّتين
توغّلتا في السّكوتِ..
وأمعنتا في الضّياع
وأسلمتا للخراب اللّجام !!
تعال إلى فلكي !
إنّه الظّلم..
إنّي لأجزعُ..
أفزعُ..
أضرب بالفأس حتّى ارتجاج النّجوم..
أحاول خلع الظّلامِ،
المخيّم في ساحة العرضِ..
يطفىء سحر العيونِ..

فينهي العلاقة
بين كلامِ العيونِ،
وبين عيون الكلامْ...

* * * * *

ولن يهدأ البال،
حتى أراك..
تشقّين مقبرة اللّيل..
مارقة، كالشهّاب، بقلب الظّلام..
تعودين سلمى..
تعودين للحيّ،
ماسحة دمعة الشمسِ،
حتّى يعود لها الكبرياءُ..
تعودين سلمى..
وعيناك مكحولتان..
معبأتان بهذا الذي يشتهى..
وكفّاك حنّاء تقطر عشقا..
تردّ على الشرق عنوانه الأزليّ..
وعطرك ينعش كلّ قلوب الرّجال..
وعند المساء..
تجيء المسافات منهوكة
من شتات الثّنايا،
لتسعد بالإلتحامْ!
وساعتها..
لن يثور الغبار بوجه المرايا،
فتبدو خواطرها آية في النقّاء،
وأصواتها غابة في الصّداحِ..
وأيامها لن تكون،
سوى لوحة من رخاء..
يحطّ على راحتيها الحمـامْ!!

# « فداكَ دمي... يا عراق »

رعد مطشر*

عراق موكبي ودمي طفوف — وروحي جمرة فيها تطوفُ
دهور كان في مهدي نزيف — عصور صار في شيبي رفيفُ
تناسل كونه الأبهى صدورا — عوار والمدى فيها كفوفُ
لتمسح مسك قبّته فرادى — وتسمو في منائره ألوفُ
لها جنحان من شجن وجور — وناي من بكاءات تخيفُ
سراة مذابح، وعراة قبر — ومحزوز الوريد لهم يضيفُ
ذوو سرّ إذا مشت المنايا — ويجمعهم على الجهر القطوفُ
يجيء إلى رزاياهم خضيبا — تريب الخد، وحشته خريفُ
صريعا ذا رضيع مستضام — ذبيحا في محاجره... رصيفُ
غريبا ذا نساء شامخات — سبايا في خرابات تطوفُ
سليبا في فياف قد تهاوت — وحيدا، طفّه لوح عنيفُ
سيلقى الله محتشدا بذبح — له الكلم الموزّع، والحروفُ
فداك دمي وأهلي من غريب — إلى عليائه مشت الصفوفُ



* شاعر عراقي

# على نخب التقاعد

محمد السويسي

شربت على نخب التقاعد أكؤسا
صحوت بها من سكرة الصفّ والقسم

ألا إنّها الستون خير معلّم
بأنّي مع الستين لست بذي علم

دخلت إلى الكتّاب لست بفاهم
وأخرج في الستين صفرا بلا فهم

لبثت أقيم الدرس أحسب أنّني
بعثت لأشفي النشء من لوثة البكم

لساني معقود حنانيك دورقي
وإنّي قد لجلجت من عشرة البهم

يقول هديل البحر في كلّ لجة
شفاؤك يا مسطوع في الفلك واليم

تخفّف من الأقسام دع عنك لغوها
فما هي أقسام تعلّم بالرّجم ؟

ومن هو أستاذ إذا جار قصده
تدارك أمر النشء باللّحم والدعم ؟

يساعده في أمره متفقّد
يقول له : شككت في موطن الجزم

سألت الفتى الأستاذ ذا العلم ما الذي
أفدت من الإقفار في النثر والنظم؟

فقال الفتى الأستاذ : إنّك مبدع
وما نحن إلاّ حاطبون على رغم

فقمت إلى المجداف أدفع زورقي
وأرقع ما خرّقت في الكسر والضّم
وجئت إلى "سفنو"(1) أناغي طفولتي
وأبحث في سفر الجزيرة عن رسمي
هنا كان لي كوني وهذي خرائبي(2)
تدل على كوني وتحفظ لي إسمي
هنا كان لي بحري وهذي لقالقي
أجور فتهديني إلى مسبح الحلم
هنا كان لي صحبي وهذي نوارسي
توابع خلجان تحدّث بالشّم
هنا كان لي بين النجوم مذنب
يدل إذا جنّ الظلام على نجمي
دخلت إلى الغار(3) الجميل فضمني
وقبلته تقبيلة الطفل للأمّ
تعريت، لا مستهترا بل لأنني
خلوت إلى كهفي وأمعنت في اللثم
تمسحت في حصحاصه متبتلا
وأذريت بعضا من ثراه على جسمي
تسربلتُ جلباب السماء تطهّرا
لبست بباب البحر ميدعة العوم
فسخت عقودا كالطباشير ذوبها
وما عدت أستاذا بمدرسة الوهم
قرأت هديل البحر(4) في لجج الهوى
على ثبج الأمواج والشّهب الشّم
وما كنت ممن يألف الحبر قلبه
هو الشعر تسجيع البلابل من قدم

هو الشعر إبحار النسائم في الدنى
توقّعه الأمواج بالتّاك والدّم.
خرائب. هل في الغار للشعر مهرب ؟
ويا دورق القستيل(5) هل فيك من سلم !
إذا الحبر باض الحرب دع مصطباته
وقل لسعاّة العلم لست بذي علم
تخذ من كهوف الشعر دارا منيعة
فأولى حروب القرن تنذر بالهدم



1ـ سفنو : جزيرة غير مسكونة من جزر قرقنة
2ـ الخرايب : مسقط راسي من قرى قرقنة
3ـ غار بسفنو به نبع ماء عذب
4ـ هديل البحر : عنوان أول مجموعة شعرية للشاعر
5ـ القستيل : نزل من خمارات قرقنة

# قصيدة بغداد

سالم المساهلي

أمرّ اللغات تضعضعت أركاني وتبعثر الإيقاع في ألحاني
تتمزق الألفاظ صلب عبارتي والعيّ يعقد عبرتي ولساني
أرقّ على حرق الفؤاد يهدّني ويسيل ماء الصبر من شرياني
تترقرق الأوجاع بين جوانحي والنار تأكل مهجتي وجناني
عبثا أحاول أن ألمّ شتاتها نفسا تساقط أنفسا بكياني
يترنّح التاريخ في أرجائنا ويموج مثل المفرد الحيران
قمرٌ يطلّ على الفرات مشرّدا يخفي ويبدي لوثة السكّران
لا شمس في بغداد تمسح حزنها لا صوت غير قنابل العدوان
هذا هو النبأ العظيم يهزّنا ويبيحنا للتّيه والغثيان
أهلي هناك أحلّ سفك دمائهم هتك الستور وكشف كلّ مدان
ذي فتنة أو نكسة أو نكبة أخرى تعيد الروح للأشجان
كانت فلسطين السبيّة والقضية والقصيدة، ها هما إثنان
فتوزعوا قمر التفاوض جدولا لتبادل الطلقات والشنآن
يا أمّة عبثت بجامع عرضها وتدحرجت في البئر كالأشطان

ما كنت أحسب أن أقوم مشوّشا أرثي العراق ببالغ الأحزان

قل للرجال الشمّ في عليائهم فضّ العلوج بكارة الإحصان

داسوا على حرم العروبة شهوةً وأشدّ منه تناغم العربان

يتفيأون النخل ملء شماتة تغلي بها الأحقاد من أزمان

يترجرجون كما القطيع تهيّبا وتوجّسا من هبّة الجدران

يستوطنون الذعر بين دروعهم علّ الرمال تمور في هيجان

يتصفحون خطى الجياد تطلّعا لبداية التكوين والعمران

هارون كان هنا وكنا مطلع الشمس المضيئة في ذرى الأكوان

ذي بابل تلك التي عنوانها يستنطق التاريخ كلّ أوان

ماجت بها العرصات حين فجاءة واستسلمت لمجاهل القرصان

غص الفرات بمائه وسمائه لهفا على المجرى من التيهان

برح المهى اعطاف دجلة نافرا يا غربة الأمواه والحيوان

فبمر التعلل والرفاق تفرقوا وتنكر الخلاّن للخلاّن

وبمر التحجّج والصحائف أتلفت ومداد وحي الله كالغدران

قبرت أدلة وصلنا بنسيجنا ها أننا في التيه للأذقان

إني رأيت الآن كيف خبولنا تعدو بلا هدف ولا عنوان

ورأيت رأي العين كيف جنودنا قد جرّدوا إلا من التبّان

ألقوا في وجه التراب كراهة يا ليتهم لثموه بالأحضان
يا ليتهم ـ والموت فعل لازم ـ لم يركنوا في ذلة وهوان
عفوا الحسين فلا لواء يشدهم وتقدموا في حلية القربان
ما أكثر الشجعان يوم خطابة لكنهم في البأس كالأضعان
كم من "يزيد" عاث في أحلامنا وأضافنا لحضيرة الغلمان
كم مرّت الأيام في أحداقنا وأذاقنا الضرّاء في فنجان
ذهب الذين الوعد صنو رقابهم لا يستباح بباهض الأثمان
ذهب الذين النار نبض قلوبهم لا يحفلون بجنة السلطان
من ذا الذي يشفيك بعد ذهابهم يا درّة في معجم البلدان ؟
لولا الملامة قلت ملء حماستي ما لم يقله الله في القرآن
لولا الملامة والخلاق وهمتي لركبت نزق الجن والشيطان
وقرعت أجراس الفسوق تمرّدا وعصفت مثل الريح والطوفان
وحرقت رايات النفاق تحرّرا وكنست كلّ النصب والبهتان
وفقأت عين الراصدين تنفساً وهدمت كل مخافر الطغيان
وهتفت في القطعان ، يا شر الورى هبّوا إلى التبشير بالإنسان
أو فلتعودوا الجاهلية ثانيا ويعود شأن الوأد والأوثان
ولنركب الصحراء خلف "الشنفرى" لكن بغير ملابس الخذلان

ولنقتف "العبسي" في كرّاته لكن بصدق السرّ والإعلان
أو نتبع "الخنساء" في تعديدها لكن بحرق القلب والأجفان
بغداد ماج الصبر في نظراتها وبخلتم بالوصل والفرسان
سقطت نوارسها على أسوارها وبخلتم باللحد والأكفان
نقل ولاءك حيث شئت فلن ترى غير الذي يغريك بالإذعان
يسقيك ماء النار دون كلالة ويريد منك وداعة الحملان
ومن الصداقة ما يكون مطيّة للذل والتفريط بالمجان
ومن العداوة أن تكون محاذرا ومدافعا عن حرمة الأوطان
لا خير في الشرّين يؤمن ظلّه : حمم الغزاة ومخفر السجّان
من ذا يصدق أنهم بجيوشهم جاؤوا ببعض مبادىء الإحسان ؟
كلّ الذي أدريه أن بقاءهم لن يستطاب وليس في الإمكان
وسترجع الأيّام رغم جموحها ويعود طلع البشر للولدان
ويفيض عشق الرافدين بيادرا تغني، وتفني موسم الحرمان
هذا نشيد الرّوح يطفح وجده يشدو هواك بألف ألف لسان
هذا انعتاق الوصل من سكراته أعياه داء الحبس والكتمان
يا خيمة الأجداد يا مهر الربّى إن الذي أضناك قد أضناني
لم أبك فقدا أو رثاء أو سدى لكنه الحبّ الذي أبكاني

هذي المواجع لن يغيب صهيلها ستظل نبض الوحي والبرهان
هذا هو الدّرك السحيق وبعده قاع الضياع ودفتر النسيان
هذا هو الفصل الأخير وبعده لن يسمح التاريخ بالغفران
أوّاه يا همم الرجال توقدّي جدّي فإن الدّهر في ميسان
آمنت بالإنسان حرّاً ثائـرا وكفرت بالأغلال والقضبان

# رحيل

فتحي الجميل

ـ 1 ـ

رحلتُ من شفاهِ القصيدةِ
وانسحبتُ من رؤى الكلماتْ
ركضتُ نحو ماضي الحقيقةِ
وانتظرتُ ألفَ آتْ
خسرت عمرها.. يومها.. غدها
واختفت في السكاتْ
خسرنا مدينتها.. بحرها.. فمها
ورؤى ساحراتْ
لن تعود إذنْ
لن تصيرَ وطنْ
لن نموتَ معًا
في لَمَى الضحكاتْ
خلّفت لي أسًى
وصدَى كلماتْ

ـ 2 ـ

لمْ أعدْ
غيرَ أنّي اكتشفتُ السماءَ
وأنهارها وصباها وصُغت الأبَدْ
لمْ أعدْ
لفّني الغيبُ في سحرها
واكتويتُ طويلا بأسرارها
وسكنتُ الجسدْ
لمْ أعدْ
كنتُ أرحلُ من لغةٍ للغةْ
من كلامٍ إلى صدقٍ
من قصيدٍ إلى مشعلهْ..
واخترعتُ البَرَدْ.
لمْ أعدْ من سماء قصيدتها..
لنْ أعودَ إلى البيتِ منها.. إذنْ
سوف أخسرُ شوقي إليها غدًا
لمْ أعدْ
غيرَ أنّي ربحتُ الأبدْ.

# المجتمـــع الـمدنــــي ومتـطلـبـــاتـــه

سليم اللغماني *

يقتضي التطرق إلى مسألة المجتمع المدني ومتطلباته التعرض أولا إلى مدلول مفهوم المجتمع المدني ثم إلى متطلباته والمتطلّب لغة أمر أو عمل يطلب تحقيقه وتطلب الشيء يعني حاول ايجاده وأخذه. وعندما نستعمل عبارة «متطلبات المجتمع المدني» نطرح مسألتين مختلفتين فامّا أن نريد بهذه العبارة عرض مجموعة الشروط التي يجب توفيرها لايجاد مجتمع مدني أو أن نريد تقديم قائمة من العوامل يجب اجتماعها لكي يتمكن المجتمع المدنيّ من أداء وظيفته. فمتطلبات المجتمع المدني حينئذ هي شروط وجود المجتمع المدني أو شروط نجاعته وفعاليته.

ولا يمكن البت في التأويل الصحيح دون النظر في معنى المجتمع المدني والتنقيب عن أصول هذا المفهوم ولعلّ هذا ما يفسرّ صيغة الموضوع : المجتمع المدني أولا ثم متطلباته.

المجتمع المدني من العبارات والمصطلحات التي اكتسحت الخطاب السياسي التونسي في السنوات الأخيرة فانتقلت من وضعية مفهوم فلسفي أو سوسيولوجي إلى قيمة سياسية بل إلى عنصر من عناصر ايديولوجيا سياسية.

وحدث لهذا المفهوم ما حدث لمفاهيم إخرى، انتقلت من الخطاب المعرفي إلى الخطاب السياسي : تمطّط وانحلّ واستعمل في مقامه وفي غير مقامه والتجىء إليه لرنّته وللقيمة الايجابية التي يمثلها أكثر مما يلتجأ إليه لمدلوله الخاص.

وأصبح مصطلح المجتمع المدني يشير إلى أشياء عدة لا تمت أحيانا إلى مدلوله الأصلي بل تتناقض أحيانا ومدلوله الأصلي ومن بين هذه الدلالات اثنتان شدّتا انتباهي :

- إن المعنى المتداول اليوم للجتمع المدني يوازي مفهوم مجتمع متميزّ وهو ذلك المجتمع المتشبع بأخلاقيات عالية، ذلك المجتمع الذي ينبني على قواعد تعامل راقية أساسها : نبذ العنف والنظر إلى الصالح العام بل واعتبار المصلحة العامة قبل المصلحة الخاصة. مجتمع سليم ومتماسك.

ولا شك أن هذه الرؤية تؤسس منوالا ايجابيا وترسي أصول مدينة فاضلة، لكن لا أرى صلة هذا التصورّ بمفهوم المجتمع المدني،

- كما راج معنى ثان للمجتمع المدني، إذ وقع استعماله للدلالة على نقيض المجتمع الديني والواقع أن ليست لهذه المقابلة معنى. فما يكون مجتمع ليس دينيا. إما أن يكون مجتمعا ملحدا أو أن يكون مجتمعا علمانيا. وبقطع النظر عن موقفنا الذاتي من الالحاد أو اللائكية يبدو جلياً أن ربط هذه المفاهيم بالمجتمع المدني ضرب من العبث. فالالحاد اختيارفردي والعلمانية شكل من أشكال الدول. ولا يعقل أن يحمل المجتمع على الالحاد وإن حاولت ذلك

* أستاذ القانون بكلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بأريانة

بعض النظم السياسية ففشلت كما لا يعقل مطالبة المجتمع بأن يكون علمانيا إذ تعرّف العلمانية بحياد الدولة وإزاء مسألة الدين واقرارها بأن الدين من قضايا المجتمع ومن مجال حرية الفرد وليست الاختيارات الدينية من مشمولات الدولة. فالمجتمع المدني دينيّ بطبعه. وربما اعتبر البعض أن مقابلة المجتمع المدني بالمجتمع الديني تفيد فقط ارتباط مفهوم المجتمع المدني بقيمة نبذ العنف المؤسس على القيم الدينية، وتعميم قيمة التسامح وقبول حق الاختلاف بين المواطنين، لكنّ هذا التحديد يرجعنا إلى المعنى الذي أسلفناه أي إلى مجتمع مدني بمعني مجتمع متمدّن.

والغالب في المعاني التي حددها الخطاب السياسي للمجتمع المدني هو بعدها الأخلاقي. لقد تحول المجتمع المدني إلى قيمة أخلاقية بينما كان في الأصل مفهوما معرفيا وقد يؤدي بنا اعتماد هذا المعنى إلى تقديم متطلبات المجتمع المدني في شكل قائمة الأخلاق الحميدة وقيم المواطنة الحقة. ولا أرى أن مفهوم المجتمع المدني يقتضي مثل هذه المتطلبات ولا بدّ لبيان هذا من الرجوع إلى أصل المفهوم.

إن عبارة مجتمع مدني تشير في الفكر الحديث إلى فضاء الحرية ويقابلها مفهوم الدولة الذي يشير إلى السلطة. ويؤسس هذا التمييز تحديدا لوظيفة الدولة والمجتمع. فالدولة ترمي إلى تحقيق الصالح العام وهذا هو المعنى الأصلي للجمهورية Respublica بينما يهدف المجتمع المدني إلى تحقيق المصالح الخاصة للأفراد Resprivata ولم يكتمل مفهوم المجتمع المدني قبل القرن 19.

لم يكن للتمييز بين الدولة والمجتمع المدني أثر في القرون الوسطى في الغرب بسبب الطابع الديني الذي اكتسته السلطة السياسية طوال هذه الفترة ولاشك في إن الدولة الدينية ترفض أصلا التمييز بين السلطة والمجتمع المدني لأن مشروعية سلطتها متأتية من مزجها للخاص والعام. فالسلطة المبنية على عقيدة - مهما كانت - ترفض أن يفلت من قبضتها ليس فقط تصرف الشخص بل ضميره.

ويكفي لبيان هذا الإشارة إلى Inquisition وما دعي «المحنة» في التاريخ العربي الاسلامي إلا دليل على انعدام التمييز بين السلطة والمجتمع، بين العام والخاص في الحضارة العربية الاسلامية إلى حدود القرن التاسع عشر.

أما العامل الثاني الذي اختفى من أجله مفهوم المجتمع المدني فهو اقتصادي إذ إلى حدّ العصر الحديث امتزجت السلطة السياسية بالسلطة الاقتصادية ولا مجال في هذا الإطار للتذكير بأسس النمط الاقطاعي للانتاج أو بالطابع الريعي للدولة في التاريخ العربي الإسلامي... ولم يمكّن هذا المزج من بلورة نظرية تميّز بين الدولة والمجتمع على أساس اختصاص الأولى بالصالح العام والثانية بالمصالح المادية الخاصة.

واستعملت عبارة المجتمع المدنيَ في الفكر الغربي من زمن النهضة Renaissance إلى القرن 18 للدلالة على المجتمعات التي تجاوزت الحالة الطبيعية والتي تأسست على أساس عقد اجتماعي وحدّ بين الأفراد وأفرز الدولة. فالعبارة تدلّ في هذه الفترة على المجتمع والدولة معا. لكن لاشك في أن نظرية فلاسفة الأنوار والقانون الطبيعي مهدا لظهور المجتمع المدني بالمفهوم الذي سيصبح مهيمنا انطلاقا من القرن 19.

فالمجتمع مجموعة من الأفراد وحدّ بينهم عقد أما الدولة فتظهر في شكل سلطة سياسية ناتجة عن تخلي الأفراد عن بعض حقوقهم الطبيعية وبالذات عن حق استعمال العنف للدفاع عن الحياة أو المال وتتلخص مشروعية الدولة في ضمان ديمومة المجتمع وحماية الأفراد ومصالحهم الخاصة من قانون الغاب وليس للدولة أن تتعدى حدها أي أن توظف سلطتها لغايات أخرى ولعلّ - جان جاك روسو - أحسن شاهد نستشهد به :

- "Le Droit que le pacte social donne au souverain ne passe point les bornes de l'utilité publique"

وانطلاقا من هذه النظرة للدولة في علاقتها بالمجتمع ومن غيرها، وقع في القرن 19 التنظير لتصوّر ليبرالي اتخذ شكل مقابلة وفصل بين الدولة من ناحية والمجتمع المدني من ناحية أخرى ولعلّ - بنجمان كونستان - Benjamin constant من أبرز ممثلي هذا التنظير، إذ ميّز بين حرية القدامى وحرية المحدثين إذ هو يقدم الدولة في شكل داء ضروري mal Necessaire لابدّ من تطويقه لرعاية مصالح الأفراد. ولابدّ هنا من الاشارة إلى أن المفهوم الليبرالي للمجتمع المدني ذو بعدين : بعد سياسي يتمثل في تأسيس المجتمع على الحريات المدنية والسياسية وبعد اقتصادي لا يقلّ أهمية يتمثل في تأسيس الحياة الاقتصادية على قانون التنافس الحرّ. ويؤدي هذا التصوّر إلى اعتبار أن صلاحيات الدولة محدودة état minimum وإلى أن الدولة تفقد مشروعيتها إن هي تجاوزت حدّها واجتاحت ميدان الحرية.

وإلى جانب هذا التصوّر الليبرالي للمجتمع المدني بلور - هيغل - تصوّرا يمكن نعته بأنه دولي étatiste وأقام - ماركس - ركائز تصوّر يمكن نعته بأنه نقدي.

لقد بيّن - هيغل - أن جدلية الأخلاق في طورها الموضوعي تقتضي التحول من طور العائلة وهي لحمة طبيعية إلى طور ينفيها وهو المجتمع المدني إلى طور أرقى وهو الدولة.

ويبدو المجتمع المدني في فلسفة هيغل متكونا من مجموعة من الأفراد لا يرون غير مصالحهم الخاصة ويتعاملون فيما بينهم لتحقيق حاجياتهم المادية فالمجتمع المدني عند هيغل هو مجتمع الحاجة والأنانية

Société du besoin.

Le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien être et l'existence juridique de l'individu sont liés à l'existence au bien être et à l'existence de tous qu'ils se fondent sur eux et ne sont réels et assurés que de cette liaison.

لكن المجتمع المدني لا يتمكن من الدوام ومن تحقيق أهدافه إلا بواسطة الدولة التي تضمن عدم تحول مجتمع الحاجة إلى مجتمع التآكل والصراع من أجل الحاجة أو إلى ما عبّر عنه هوبز بمجتمع حرب الكل ضد الكل. وبهذا تظهر الدولة بمثابة الوسيلة والهدف في نفس الوقت إذ هي وسيلة تحقيق المجتمع المدني وهي هدف لأن بلوغ طور الدولة يعني عقلنة الإنسان وخلق المواطن.

ولابدّ من تمييز هذه النظرة عن النظرة الليبرالية لأن هيغل يعتبر أن الدولة هي التي تحقق المجتمع المدني ولقد رفض النظرية التي تؤسس الدولة على العقد الاجتماعي والتي تعتبر بالتالي أن المجتمع المدني يؤسس الدولة.

ولقد انتقد ماركس هذه الرؤية الدولية للمجتمع المدني واعتبر أن الدولة ليست السبب المنشيء للمجتمع المدني بل هي انعكاس له وهكذا استغل ماركس تحليل هيغل للمجتمع المدني لكنه استعمله لنقد الدولة بينما استعمله هيغل لإضفاء صبغة المشروعية على الدولة. ويرى ماركس أن الدولة بنية فوقية للمجتمع المدني وإن كان

المجتمع المدني مجال المصلحة الخاصة والانسانية بحكم النظام الاقتصادي الذي يسير على أساس قوانينه فالدولة كذلك.

أما خطاب الصالح العام والتمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن فما كل هذا إلا خطاب ايديولوجي يحاول اخفاء حقيقة الدولة ودورها في الحفاظ على نمط انتاج معيّن وعلى مجتمع مدني معيّن. فالدولة عند ماركس لا تعدو أن تكون التعبير الرسمي عن المجتمع المدني Expression officielle de la Société Civile

واختلف المتأخرون من الماركسيين في التنظير للمجتمع المدني ولابدّ من الاشارة إلى - غرامشي - الذي عارض ماركس واعتبر المجتمع المدني بنية فوقية فاعتبر أنه جملة من المؤسسات الايديولوجية (أحزاب - نقابات جمعيات - مؤسسات تعليمية - مؤسسات دينية - وسائل إعلام) تتمثل مهمتها في نشر الهيمنة الايديولوجية بواسطة النخب. وتفرز كلّ طبقة نخبها التي ترتبط بها عضويا ويبثون وعيها عن طريق تلك المؤسسات لتيسير هيمنتها الشاملة على المجتمع.

إنّ المتمعن في هذه المفاهيم المختلفة للمجتمع المدني يلاحظ أنها تلتقي كلها في تعريفه بفصله عن الدولة لكن يمكن مع ذلك تبويبها إلى صنفين إذ أن فكرة الفصل هذه اسمية nominale في النظريتين الهيغلية والماركسية وفعلية في النظريتين الليبيرالية والغرامشية. إذ لا وجود للمجتمع المدني بدون الدولة عند هيغل ولا وجود للدولة دون المجتمع المدني عند ماركس. والدولة عند هيغل توحدّ الخاص والعام وهي عند ماركس تقدم الخاص على أنه عام. أما الفكر الليبيرالي فلا يرسي جدلية بين الدولة والمجتمع المدني بل مقابلة لا يمكن تجاوزها. كما يميّز - غرامشي - بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي على أساس وسائل عمل كل منهما : الهيمنة في ما يخص المجتمع المدني والضغط Domination فيما يخص المجتمع السياسي.

وهكذا يتضح أن الفصل بين المجتمع المدني والدولة مجرّد فكرة عند هيغل أو بالأحرى فكرة مجردة وهو خدعة ايديولوجية عند ماركس وهو قيمة عند الليبيراليين وهو حدث في الفكر الغرامشي.

ولعلّ هذا التحديد لمفهوم المجتمع المدني يوضح معالم موضوعنا وييسرّ علينا معالجته إذ ليس لعبارة «متطلبات المجتمع المدني» معنى إن انطلقنا من المفهومين الهيغلي والماركسي. فلا يتطلب المجتمع المدني عند هيغل شيئا آخر غير الدولة إذ هي التي تحققه ولا يتطلب المجتمع المدني عند ماركس شيئا البتّة إذ هو المحدد وهو البنية التحتية بل الدولة هي التي تتطلب مجتمعا مدنيا، يبقى لنا حينئذ أن نحدّد متطلبات المجتمع المدني في الفكر الليبرالي وفي مفهومه الغرامشي.

وقد لا يتوجب علينا التعرض إلى متطلبات المجتمع المدني في الفكر الغرامشي لسببين اثنين : يتمثل الأول في أن المفهوم المهيمن اليوم هو المفهوم الليبيرالي ويتمثل الثاني في أن المفهوم الليبرالي المعاصر للمجتمع المدني استغلّ بعض أبعاد النظرية الغرامشية ووظفها بعد تنقيتها وتصفيتها من مدلولها الطبيعي.

لقد هيمنت فكرة الفصل على تصوّر الليبرالية للعلاقة بين المجتمع المدني والدولة. كما وقع التمييز بين المجتمع المدني والدولة بالرجوع إلى معيار مادي أعني أن الدولة تحتكر الوظيفة السياسية بينما يرجع للمجتمع المدني تسديد الحاجيات الاقتصادية.

ولقد تراجع الفكر الليبرالي عن هاتين الفكرتين إذ أننا نراه اليوم يؤكد على التفاعل أكثر من الفصل أو بالأحرى نراه يعتبر أن التفاعل بين المجتمع المدني والدولي أجدى وأنجع للمحافظة على استقلالية هذا المجتمع. كما نراه اليوم يؤكد على شمولية اهتمامات المجتمع المدني فهو فضاء اختلاف المصالح الاقتصادية لكنه في نفس الوقت مجال تنظيم ذاتي للمجتمع يتجاوز المشاغل الاقتصادية لبلورة تصورات سياسية ولمراقبة الدولة. وينتج عن هذا الاتجاه الأهمية البالغة التي يوليها المنظّرون لمؤسسات المجتمع المدني ولنخبه.

وتحدّد هذه النظرة للمجتمع المدني متطلباته وهي في نظرنا صنفان أساسا. فهي من ناحية متطلبات قانونية ومن ناحية أخرى متطلبات ثقافية.

**1) المتطلبات القانونية :**

للنظرة الليبرالية الفاصلة بين الدولة والمجتمع المدني امتداد قانوني حتمي. إذ لابدّ لضمان هذا الفصل من بلورة نظام يحدّ من سلطة الدولة ويحمي فضاء الحرية. ولتحقيق هذا التحديد وقع التفكير منذ أواخر القرن الثامن عشر في نظام قانون دستوريّ يقيّد صلاحيات الدولة ويقرّ حقوق الإنسان ولا تعدو المفاهيم الأساسية للنظام الليبراليّ : دولة القانون، الدستور المكتوب، الفصل بين السلطات والانتخاب الدوري للحاكمين وحقوق الانسان أن تكون الآليات القانونية التي صاغها الفكر الليبرالي لضمان الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، بين السلطة والحرية، بين مجال الصالح العام ومجال الحرية والمصالح الخاصة.

وربما كانت حقوق الانسان المدنية والسياسية أهم هذه الآليات لأنها من ناحية تحدّد المجالات الممنوع على الدولة التدخل فيها، وهي من ناحية أخرى تمكّن المجتمع المدني بشتى أجزائه وتياراته من التعبير عن ذاته وهذا هو معنى التمييز بين الحريات المدنية والحقوق السياسية. فالأولى تؤكد حرمة الفرد والثانية تمكنه من ايصال كلمته إلى غيره وإلى الدولة. ولابدّ هنا من التأكيد على حرية التعبير والجمعيات لأنها وحدها الكفيلة بإعطاء الكلمة للمجتمع المدني وهي التي تمكن من تجاوز منطق الفصل إلى منطق التفاعل بين الدولة والمجتمع المدني. ولا يعد هذا من باب الصراع بل من باب التكامل وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا وقلنا ان مجتمعا مدنيا ناطقا أحسن سند للدولة وهو أهم مضدر من بين مصادر مشروعية السلطة السياسية. لكن القانون - أي في آخر تحليل إرادة الدولة - لا يكفي بمفرده لضمان وجود مجتمع مدني ولا تقلّ المتطلبات الثقافية للمجتمع المدني أهمية عن المتطلبات القانونية.

**2) المتطلبات الثقافية :**

لا أظن أنه من الضروري الاشارة إلى أن مفهوم المجتمع المدني بشتى دلالاته مفهوم غربي المنشأ وعنصر من العناصر الأساسية للحداثة. وليس من الممكن غضّ الطرف عن نتائج هذا الاقرار. فاستقلال المجتمع عن الدولة وفصل هذا عن ذاك واقامة جسور تفاعل بينهما هي في الغرب تصوّر بقدر ما هي قواعد قانونية، وعي بقدر ما هي عمل. ولقد مرت قرون قبل أن يرسخ ويعم هذا التصور في الغرب. ويمكن ايجاز هذا التصوّر وذاك الوعي في كلمات ،هي أن المواطن العادي في البلاد الغربية يرفض تدخل الدولة في مجال حريته ولا يعتبر هذا التدخل - إن حصل - أمرا عاديا أو داء عضالا أو صفة طبيعية في ذات السلطة ولا يخشى من رفضه تدخل

الدولة في مجال حريته عواقب أشد عليه من التدخل ذاته بل يعتبر رفضه ذلك أمرا عاديا لا يستدعي شجاعة شخصية أو حبا للتضحية.

إن وجود مجتمع مدنيّ هو أولا وقبل كل شيء ثقافة أي أبنية نفسية وردود فعل آلية نكاد لا نفكر فيها وقوالب فكرية نؤول على أساسها الأحداث التي تطرأ فنقيّمها وفقها.

فهل هنالك مجتمع مدني بهذا المعنى في الحضارات التي قصر عهدها بالحداثة وهل تكونت هذه الثقافة في البلاد العربية الاسلامية؟

يبدو لي أن المجتمع المدني لا يزال في بلادنا مسألة نخبة ولم يتفشّ بعد ولم يعمّ الوعي الذي يجعل من المجتمع المدني واقعا جماعيا وأظنّ هنا أيضا أن تراثنا يقوم عائقا دون تعميم هذا الوعي.

لا يزال هذا الوعي الجماعي تحت تأثير أدبيات سياسية هيمنت طوال قرون وربطت مشروعية الدولة والملك بالشوكة والغلبة والسيف ففصلت الشرعية عن مشروعية مثالية تتمثل في فكرة الخلافة.

وربما اعتبر البعض أن الفقهاء مثلوا في زمن ما نخبة المجتمع المدني وذلك الجسر الذي يربط الحاكم بالمحكوم ويحاول التأليف بينهما.

وتاريخ الحضارة العربية الاسلامية ثريّ بسير فقهاء خاطبوا السلطة خطاب الارشاد أحيانا واللوم أو النهي أحيانا أخرى. لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هو تأويل هذه السير وهذه الظاهرة! فهل كان الفقهاء رسل المجتمع المدني؟ يبدو لي أن هذا التأويل خطأ والصواب أن الفقهاء كانوا ينطقون باسم الدين لا باسم المجتمع وأن مواقفهم تبيّن فقط أن الدولة ـ كما يقول الأستاذ عياض بن عاشور ـ كانت دولة دين ولم يكن هنالك حديث عن دين الدولة.

وليس اقتران السلطة بالشوكة العائق التراثي الوحيد الذي يحول دون ارساء ثقافة المجتمع المدني والاشكال لا يتأتى فقط من هيمنة العام على الخاص بل يتأتى كذلك من تصورّ للسلطة يهيمن فيها الخاص على العام.

وربما ساعدنا إبن خلدون هنا أيضا على فهم هذا المخيال وهذا الوعي إذ يفيد مفهوم العصبية الذي بلوره هيمنة الخاص على العام في مجال الدول ذاتها ولا يزال هذا التصورّ للسلطة يسود الوعي السياسي العام في جل البلاد العربية الاسلامية فما زال ينظر إلى الدولة على أنها امتداد لجزء من أجزاء المجتمع وما زال ينظر إلى المسؤول السياسي على أنه ممثل مصالح خاصة ضمن مؤسسات عامة شكلا وما زال هذا الوعي متأخرا متخلفا على المستوى الذي وصلت إليه المؤسسات والأطر القانونية فأولها وفق قوالب فكرية حددتها أشكال سياسية ا ندثرت على مستوى التنظيم والخطاب وما زالت فعالة على مستوى الوجدان وأكاد أقول اللاوعي.

لابدّ إذن لإرساء ثقافة مجتمع مدني من القضاء نهائيا على التصورّ السلطوي للسلطة وعلى المزج بين العام والخاص وهذه هي أهم متطلبات المجتمع المدني اليوم.

# قضايا الفكر العربي في مطلع الألفية الجديدة

الميداني بن صالح
يوسف ضمرة
حسين خمري
يوسف عمر الغزال
عثمان بن طالب
مدحت الجيّار
سهيل عروسي
مصطفى عبد الغني
حمري بحري
جمال ناجي
منصور أبو شناف
محمد حافظ دياب
فاروق عبد الله
خير الدين عبد الرحمان
محمد سبيلا
عبد الله تايه
مصطفى خضر
عبد الله خليفة
نور الدين الماقني

# التسامح في الفكر العربي الإسلامي وأسباب غيابه

الميداني بن صالح

لم يكن المجتمع العربي قبل الاسلام، طبقيا متمايزا، كما كان عند معاصريهم من الفرس والروم، إذ كان المجتمع العربي يتكون عموما من قبائل منفصلة عن بعضها، تتحكم فيها العصبية، والولاء القبلي، بتقاليده المتعارفة، كالتعاون والنصرة في جميع الأحوال، والثأر والفخر والإعتزاز بالنسب، والتأكيد على الحرية الفردية.

أما بمدن اليمن أو الحجاز فكانوا يعتقدون أن للثروة والجاه حقوقا على العامة، ولما جاء الاسلام قاوم العصبية القبلية، وحاول أن يستبدلها بانتماء واسع يستند على الإيمان بالمبادىء التي جاء بها الاسلام... كما أن الإسلام لم يعترف بالبنية الطبقية التي كانت قائمة بالمجتمعين «الفارسي والرومي البيزنطي».

لقد نادى الإسلام بالتآخي بين الجميع من ذلك ما جاء في القرآن الكريم بعديد الآيات كقوله تعالى في سورة الحجرات الآية ـ 9 و 10 ـ «**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر اللّه، فإن فاءت، فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا، إن اللّه يحب المقسطين، إنما المؤمنون إخوة، فأصلحوا بين أخويكم، واتقوا اللّه لعلكم ترحمون**».

وجاء في الآية 13 من نفس السورة قوله تعالى :

« **يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم، إن اللّه عليم خبير**».

كما وضع النبي العربي محمد ـ صٓ ـ مبدأ إنسانيا عاما للمساواة من خلال عديد الأحاديث حيث قال : «**لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى**». وقال أيضا : «الناس سواسية كأسنان المشط» ثم «**ليس لابن البيضاء على ابن السوداء سلطة إلا بالحق..**» وفي نفس الاتجاه أوصى قائلا : «**يا أيها الناس اسمعوا واطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي، رأسه كرأس الزبيبة**» وقد جاء في الخطبة التي القاها الرسول في حجة الوداع ما يلي : «**أيها الناس إنما المؤمنون إخوة، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم، ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى**».

من خلال هذه المبادىء أو الأسس، أصبح التمايز بين الناس بالنسبة للإسلام هو الإيمان باللّه، والناس إما مسلمون أو غير مسلمين، وغير المسلمين إما مشركون وثنيون وإما أهل كتاب «يهود ونصارى».

لقد عاهد العرب المسلمون في بداية تأسيس الدولة العربية النصارى واليهود. لذا يطلق عليهم «معاهدون» كان بينهم من العرب المسيحيين «المناذرة والغساسنة

وبكر وتغلب وأهل نجران باليمن..»، وكانوا يتمتعون بقسط وافر من التسامح الديني، فهم يمارسون طقوسهم الدينية بملء حريتهم، ويخضعون في أحوالهم الشخصية إلى رؤسائهم الروحانيين.

لقد أحسن النبي العربي محمد - ص - معاملة المعاهدين إذ جعل دية المعاهد كدية المسلم - ألف دينار - ويروى عنه حول هذا الموضوع أنه قال : «**من ظلم معاهدا أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة**».

لقد فرضت الدولة العربية الإسلامية منذ نشأتها على أهل - الكتاب - ضريبة معتدلة تؤخذ من رجالهم القادرين على حمل السلاح دون غيرهم إذ أعفي منها، «الشيوخ والعجزة والنساء والأطفال ورجال الدين»، وتدفع هذه الضريبة أساسا مقابل : «حرية أهل الكتاب في ممارسة عقيدتهم، وصيانة أماكن عبادتهم وعدم إشراكهم في الجندية، ومقابل حمايتهم وحماية ممتلكاتهم وأموالهم وأعراضهم من كل أشكال المس والاعتداء..»

لقد كانت الضريبة أوالجزية في عهد النبي العربي محمد - ص - تقدر بدينار واحد سنويا. وقسم «عمر بن الخطاب» أهل الكتاب إلى ثلاث فئات الأغنياء ويدفعون دينارين والبقية دينارا واحدا أما الأطفال والنساء والشيوخ والعجز ورجال الدين فلا يدفعون شيئا كما أباح الإسلام مصاهرة أهل الكتاب «اليهود والنصارى» وحث وأوصى - في تلك الظروف التاريخية - على تحرير العبيد في عديد الآيات، من ذلك ما جاء في سورة «البلد» الآية 8 وما بعدها : «**ألم نجعل له عينين، ولسانا وشفتين وهديناه النجدين، فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة فك رقبة، أو إطعام في يوم ذي مسبغة، يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة**».

ورغم التناقض الكلي بين الديانات السماوية الثلاثة ذات الكتب المنزلة «اليهودية والمسيحية والإسلام» من جانب، والديانات الأخرى كالوثنية من جانب آخر، فإن العرب المسلمين كان لهم موقف متجاوز ومتسامح تجاه المجموعات الدينية التي كانت تعيش داخل المجتمع العربي الإسلامي أو على الأطراف الإستراتيجية للدولة العربية. إذ تسامح العرب المسلمون مع المجوس وهم عبدة النار من الزراد شتيين، ومع وثني منطقة - حران ومع البوذيين في الهند حيث كانوا يعرضون عليهم: «الإسلام أو الجزية أو الحرب». ومما تجدر الإشارة اليه في هذا المجال أن الإسلام قد رفض الواسطة بين الإنسان وخالقه إذ جاء في الحديث الشريف «لا واسطة بين العبد وخالقه». كما اعتبر الإسلام الرهبنة والكهنوتية بدعة حيث جاء في سورة «الحديد» الآية 27 : «**وجعلنا في قلوب اللذين اتبعوه رأفة ورحمة، ورهبانية ابتدعوها، ما كتبناها عليهم**». إن موقف رفض الواسطة بين البشر والإلاه، واعتبار الكهنوتية والرهبنة بدعة... ينسجم مع مقولة «الدين للّه والوطن للجميع» كما يتماشى مع حديث الرسول عليه السلام، عندما سئل، **ما الدين يا رسول اللّه؟ فأجاب قائلا : «الدين المعاملة»**.

من هنا يمكننا القول، أن العلاقة الدينية في جوانبها

التعبدية الغيبية، هي علاقة خاصة بين الإنسان وخالقه، إذ لا يمكن لأي كان أبدا، ومهما كانت منزلته أو وظيفته التدخل فيها، فالإنسان وحده يتحمل تبعات أعماله وممارساته التعبدية في كل ما له علاقة بالإلاه. كالصوم والصلاة وغيرها.. انطلاقا من قوله تعالى في سورة «المدثر» الآية 37 و38 «**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر، كل نفس بما كسبت رهينة**». وكما جاء في سورة «فاطر» الآية 18 : «**ولا تزر وازرة وزر أخرى، وإن تدع مثقلة إلى حملها، لا يُحمل منه شيء ولو كان ذا قربى**».

أما المعاملات بين الأفراد والجماعات من جانب وبين هؤلاء والسلطة والمؤسسات من جانب آخر فإنها تخضع للإطار المجتمعي، أي أن مسؤوليتها ذات طابع حياتي مجتمعي، تخضع للقوانين الوضعية، حماية لأسس المجتمع المدني وحاجياته المتجددة، انسجاما مع تطور البنى الفكرية الثقافية والإقتصادية والإجتماعية التي تفرزها حركة التاريخ في سيرورتها وديمومتها.

انسجاما مع ما عرضناه من انتشار روح التسامح واحترام بقية الأديان والمعتقدات ورفض البنى القبلية والطبقية المتوارثة عن المجتمعات القديمة. والفصل بين الممارسة الدينية، في علاقة الإنسان بخالقه... والسلوكات والمسؤوليات ذات الطابع الإجتماعي الحياتي في علاقة الإنسان بالمجتمع أوصى القرآن الكريم «بالتسامح والتجاوز والعفو والتحلي بالقيم والأخلاق الإنسانية ومقابلة الإساءة بالإحسان... والتواضع في الدعوة إلى الإسلام..» إذ جاء في سورة «الغاشية» الآية 21، 22 : «**فذكّر، إنما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر**». وجاء في سورة «آل عمران» الآية 159؛ قوله تعالى : «**فبم رحمة من اللّه، لنت لهم، ولو كنت فظّا غليظ القلب، لانفضّوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم ـ وشاورهم في الأمر**» وجاء في سورة المؤمنين الآية 96 : «**إدفع بالتي هي أحسن السيئة، نحن أعلم بما يصفون**».

من خلال هذه القيم والمنطلقات توفر عموما وبصورة تدريجية مناخ ربيعي الأعطاف يظلله التسامح وتدفعه روح الأخذ والعطاء وعقلية الإجتهاد والتدبّر، لبناء حضارة عربية المحتوى إسلامية الإطار إنسانية التطلع والأهداف.. خلال عديد الفترات التاريخية الوضيئة المشرقية.. من ذلك ما حصل أثناء الفترة العباسية خاصة في عهد «المأمون» والعصر الأموي بالأندلس خاصة في عهد «عبد الرحمان الناصر» وفي عهد الدولة الموحدية بالمغرب العربي خاصة في عهد «يوسف بن عبد المؤمن بن علي» حيث أصبحت مدن «بغداد، ودمشق والقاهرة والقيروان وبلرمة وفاس ومراكش وقرطبة وطليطلة.. وغيرها من المدن مراكز اختلاط جنسي وتلاقح فكري أخذا وعطاء تأثرا وتأثيرا.. منا أصبحت هذه المدن واحات ازدهار حضاري خلقا وإبداعا، بحثا واجتهادا بصم الحضارة الإنسانية في كل ميادين : «الفكر والفلسفة والعلوم والأدب والفن عديد الفترات التاريخية الوظيئة والحبلى بزخم العطاء والتجاوز خاصة بعد التطور الذي حصل في صلب الفكر العربي

الإسلامي نتيجة عديد الأسباب والعوامل التي من أهمها ودون حصر أو تتبع الإحتكاك بالأفكار والفلسفات الفارسية والهندية والتي أهمها الفلسفة اليونانية «الأفلاطونية الحديثة» حيث ظهر تيار فكري إنساني متجاوز هو مزيج من الآراء الفلسفية والتأمل النظري الإنساني الصوفي، يهدف إلى تطهير الروح وفك كل القيود التي تكبل عقل الإنسان وفكره ومشاعره وأحلامه ليصبح أكثر إنسانية ومن بين رواد هذا التوجه «معروف الكرخي» وهو مفكر وناسك عاش ببغداد وتوفي سنة 895 م.

كما أولى «أبو العلاء المعري» (979م - 1058م) العقل منزلة متميزة في حياة الإنسان إذ قال :

يسوسون الأمور بغير عقل
فينفذُ أمرهم ويقال ساسه
فأفٍّ من الحياة وأف مني
ومن زمن رئاسته خساسه

كما قال :

أيها الغر قد خصصت بعقل
فأسالنه فكل عقل نبي

وقال في نفس الموضوع :

عليك بالعقل واترك غيره هدرا
فالعقل خير مشير ضمه النادي

وقال أيضا :

كذب الظن لا إمام سوى العقل
مشيرا في صبحه والمساء

أما الفيلسوف المتصوف «أبو عبد اللّه الحسين بن منصور الحلاج» (852م - 922م) فإن رفضه للتعصب المذهبي كما يتجلى من خلال ما جاء في كتاب أخبار الحلاج ص 19 عندما قال لأبي إسحاق ابراهيم بن عبد الكريم الحلاوني :

«يا بني اذكر لك شيئا من تحقيقي في ظاهر الشريعة - ما تمذهبت بمذهب أحد الأيمة جملة وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده وأنا الآن على ذلك..»

ويتجلى رفضه لكل أشكال التعصب الديني في الحادثة التالية، كما جاء في كتاب أخبار الحلاج مطبعة القلم باريس ص 69 - 70 لويس ماسينيون وبول كراوس إذ روى «عبد اللّه بن ظاهر الأزدي» قائلا : كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له : «يا كلب» فمر بي الحسين بن منصور الحلاج ونظر إليّ شزرا وقال : «لا تنبح كلبك» وذهب سريعا، فلما فرغت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه فاعتذرت اليه فرضي ثم قال : «يا بني الأديان كلها للّه عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه، حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية و«القدرية مجوس هذه الأمة» واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف.

ثم قال :

تفكرت في الأديان جدا محققا

فألفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء دينا فإنه

يصد عن الوصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبر عنده

جميع المعالي والمعاني فيفهما

أما الفيلسوف الصوفي الأندلسي محيي الدين بن العربي (1164م - 1240م) فقد وصل بالفكر العربي تسامحا وتجاوزا وإنسانية الذروة التي تشرف هذا الفكر في القرون الوسطى عندما كانت أوروبا تعيش الحروب الدينية الدموية والصراعات المذهبية الوحشة فقد قال في ترجمان الأشواق ص ص 43 - 44.

لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني

ودون إطالة لا يمكننا أن نؤشر على عديد المفكرين في التراث العربي الإسلامي الذين خالفوا المتعارف السلفي ودعوا إلى استعمال العقل والإجتهاد ومن بين هؤلاء ودون حصر : الجعد بن درهم والجهم بن صفوان والفكر الإعتزالي عموما والفيلسوف الكبير ابن رشد وغيرهم...

إن من أروع مراحل التسامح والتجاوز والتعاون والإخاء في التاريخ العربي الإسلامي، ما عرفته بلاد الأندلس، ذلك أن طبقة الإسبان المحافظين على دينهم. من المسيحيين واليهود، كانوا أكثر عددا من أي قطر عربي إسلامي آخر.. كما كان التأثير المتبادل بين الغالب والمغلوب في الأندلس طويل الأمد وأوضح بالأندلس من أي منطقة عربية أخرى.. وكانوا على الأغلب يتسمون باسمين، أحدهما عربي، والآخر إسباني، ولهم كنائسهم وأديرتهم وبيعهم. ومن العوامل الهامة في توطيد العلاقة الحسنة بين العرب المسلمين والاسبان «التزاوج».

لقد بقيت مدينة «طليطلة» بعد الفتح العربي، مركزا للمسيحية، يسكنها «المطران» الأول، كما كان المسيحيون يخضعون لإدارة موظفين يختارونهم من بينهم بموافقة الحكومة، ويقضي بينهم قاض يسمى قاضي النصارى يسير على القانون «القوطي».



أما الجماعة اليهودية، فكانت لها تنظيماتها الإدارية على غرار المسيحيين، ولها ثقافتها وحريتها الكاملة. وقد كانت معاملة العرب المسلمين لهم ممتازة، لدرجة جلبت كثيرا من اليههود من الخارج إلى الأندلس، مما جعل الكثير من المؤرخين يعتبرون دخول العرب المسلمين نعمة كبيرة بالنسبة اليهم.

إن كلامنا هذا... أو بالتالي العرض الموجز عن مظاهر التسامح في المجتمع العربي الإسلامي، لا يعني أبدا عدم ظهور فترات وبروز أحداث عبر تاريخنا العربي الإسلامي غاب فيها التسامح وروح الإخاء والمحبة واختفت خلاله عقلية التعايش التعددي «دينيا ومذهبيا وفكريا وعرقيا..»

سواء في الجناح المشرقي أو المغربي من وطننا العربي. حيث برزت على ساحة الواقع رياح الأحقاد وروح التعصب والكراهية وعقلية التآمر على المخالفين. تحركها جميعا الأغراض السياسية والدينية والأحقاد المذهبية والعرقية أو المصالح الإقتصادية والإجتماعية... في ظل واقع ساد عقلية بعض أطرافه «الجمود والإنغلاق» مما أدى إلى بروز مظاهر الفتن الطائفية والحروب الداخلية وممارسات التعذيب والإضطهاد والقتل... ومن ضحايا هذه الفترات المظلمة بعض المجمعات الدينية كاليهود والنصارى أو الفئات الطائفية كالشعية تارة، والسنّة أخرى، أو الجماعات الفكرية كالمعتزلة ورجال الفلسفة والتصوف وغيرهم... حيث لم ينج من مظاهر هذا الاضطهاد الأعمى حتى المسلمين أنفسهم اللذين كانوا أول ضحاياه وأكثرهم عددا...

وبعيدا عن كل دوافع الانحياز البغيض والتبريرية المقيتة يمكننا القول : «ان غياب روح التسامح في بعض الفترات التاريخية لم تكن ظاهرة خاصة بالمجتمع العربي الإسلامي، فالمجتمع الأوروبي مثلا، خاصة إبان العصور الوسطى كاد يكون مجتمع التعصب والأحقاد والفتن والفوضى والحروب... بل إن المجتمعات البشرية وعبر العصور والقارات قد عاشت وما زالت حتى يومنا هذا - مع الأسف تعيش بعض مظاهر التعصب والعنصرية.. حتى في المجتمعات التي ترفع شعار التسامح والديمقراطية، وتنادي بمبادىء حقوق الإنسان».

**غياب التسامح وأسبابه :**

إن غياب روح التسامح يؤدي حتما وكما قلنا إلى انفجار الحقد والكراهية واندلاع الفتن والحروب الداخلية... كما يشجع على اضطهاد المخالفين، بالسجن والتعذيب والمطاردة وتكفير الفكر والقتل وحرق الآثار الفكرية دون واعز ديني أو رادع أخلاقي أو شفقة تحركها القيم الإنسانية أو العواطف السامية.

وبعد عن أي استقراء أو تتبع لأحداث تاريخنا العربي الإسلامي التي برزت فيها، هذه المظاهر المنافية لقيم الإسلام وبالتالي لروح التسامح ومبادىء الإخاء وعواطف المحبة والنظرة الإنسانية المتجاوزة في سموها وسماحتها، فإنني سأكتفي بعرض الصفحات التاريخية السوداء المؤلمة العينات التالية مع محاولة التأشير على دوافعها ولو بصورة عامة :

**1 ـ الصراع على السلطة :**

لقد سبب الخلاف والصراع على السلطة السياسية بخلفيته الاتباعية القبلية. وما يرتبط بها من مصالح، و عقلية الأخذ بالثأر...

1 ـ صراعات دموية وصفحات سوداء ومجازر بشعة من ذلك ما حصل بين الأمويين والعلويين من جانب و بين العلويين والعباسيين من جانب آخر.

2 ـ حيث وصلت هذه الصراعات إلى درجة من الوحشية المهينة العمياء.. والغريب أن هؤلاء جميعا، قد عملوا على استغلال الدين الإسلامي وتدجين الفقهاء والقضاة ورجال الإفتاء، ضد بعضهم بعضا... لفائدة مطامحهم الشخصية وأغراضهم السياسية.

ومن المآسي التي شهدها التاريخ العربي الإسلامي بسبب الصراع على السلطة السياسية، ما حصل أثناء قيام الدولة العباسية، حيث أن «أبو العباس السفاح» 123 هـ / 750م أول خليفة عباسي قد أعطى الأمان إلى ثلاثة وثمانين رجلا من وجوه بني أمية. حيث دعاهم عمه «عبد الله بن علي بن عبد الله بن العباس» والي بلاد الشام، إلى مأدبة ووعدهم بأن يلحقهم بديوانه ويرد اليهم أموالهم، وبمجرد ما وصلوا أمر بقتلهم جميعا حيث فرشت على جثتهم البسط ونصبت الموائد وأكل الطعام عليها : في حين كان يتردد أنين بعضهم مصحوبا بحشرجات الموت... ولم ينج من هذه المذبحة إلا «عبد الرحمان بن معاوية» ـ الداخل ـ الذي فر إلى المغرب وأسس الدولة الأموية بالأندلس.

**2ـ الظلم الاجتماعي والإستغلال الطبقي :**

اعتقد أن من بين العوامل الأساسية لثورة «الزنج» 255 هـ ـ 270 هـ الموافق 869م ـ 883م، الظلم الإجتماعي والإسترقاق والتمايز الطبقي، الذي كبل هذه الطبقة المسحوقة والمستعبدة.

لقد اندلعت هذه الثورة التي قام بها العبيد ضد أسيادهم، في العهد العباسي، جنوب العراق، بين مصب نهر دجلة «شط العرب» وبين مدينة «واسط» وكانت مدينة «البصرة» هدفا لتحركات الثوار الزنوج الذين كانوا يعيشون تحت سيطرة أسيادهم من ملاك الأرض الكبار أوضاعا اتسمت بالظلم الاجتماعي والإستغلال الإقتصادي، إذ كان شغلهم شاقا ووضعهم المعيش سيئا.

لقد ساعد بعث شعور عام بينهم بالمصلحة والتكتل للثورة ضد أسيادهم أنهم كانوا يشتغلون مع بعضهم جماعات تتراوح بين ألف وخمسة آلاف مزراع الملاك الكبار، كما أن قائد هذه الثورة «يهبوذ» الذي هو من إحدى قرى بلاد فارس تسمى بمحمد بن علي وزعم أنه ينتسب إلى العلويين، قد وعد بتحريرهم من العبودية وتحسين أوضاعهم الإقتصادية والإجتماعية وأنهم سيمتلكون الأراضي والأموال والمنازل والجواري والعبيد... كما نادى صاحب الزنج أو قائد هذه الثورة بمبدأ «الخوارج» في الحكم، أي رفض مبدأ الوراثة الذي يستند أليه العلويون والعباسيون. لقد كانت هذه الثورة مصحوبة بالقتل والصلب والتمثيل بالجثث واسترقاق النساء والأطفال وتخريب المدن وحرق المساجد وقطع الطريق والسلب والنهب ضمن واقع سيطر فيه الحقد وعقلية الإنتقام. ورغم فشل هذه الثورة التي استمرت أربعة عشر سنة، وما تركته وراءها من ضحايا وخراب ودمار... فإنها قد دللت على ما يسببه الظلم الإجتماعي والإستغلال الطبقي من كراهية وتعصب وأحقاد.

**3ـ الأحقاد الطائفية :**

هناك عديد الصفحات المؤلمة في تاريخنا العربي الإسلامي بسبب غياب روح التسامح وسيطرة عقلية التعصب الأعمى، مما يؤدي إلى انفجار الأحقاد الطائفية من ذلك «وقعة الشيعة» التي اندلع لهيبها بالقيروان «افريقية» سنة 435 هـ في عهد المعز بن باديس الذي تولى

السلطة من سنة 406 هـ حتى سنة 453 هـ. حيث ثار العامة من أهل السنة على المنتمين للمذهب الشيعي الذي نشره الفاطميون، وقاموا بمطاردتهم وقتلهم والتمثيل بهم في المدن والقرى والأرياف واضطر المعز بن باديس - رغم ما عرف عنه من تسامح - إلى مجاراة العامة في هذه الفتنة الطائفية العمياء، والتي من بين نتائجها زحف قبائل بني هلال على افريقية «تونس» وما سببه هذا الغزو من آثار سلبية استمرت عدة قرون...

**4 ـ الإنيّة المتألهة :**

إن من أكبر النكبات التي تتعرض لها الشعوب والدول أن يصاب حكامها «خلفاء أم أباطرة، سلاطين أم ملوك، أمراء أم رؤساء... بالهوس الجنوني والإنية المتألهة فتصبح «رغباتهم وما تمليه عليهم غرائزهم وأهواؤهم واهتزازاتهم النفسية وتعصبهم المذهبي...» حقيقة أزلية وإرادة مقدسة تتوجب الطاعة والتنفيذ... ومن بين هؤلاء المرضى الخليفة الفاطمي بالقاهرة «الحاكم بأمر اللّه» 386 هـ الموافق 996م - 1020م، الذي اضطهد النصارى واليهود من ناحية، والمسلمين غير الشيعيين - أي أهل «السنة» من ناحية أخرى، كما أمر بهدم بعض الكنائس، وبيع ما فيها من الأواني المقدسة في الأسواق، وفرض على النصارى واليهود لباس شارة للتمييز بين «الرعايا» المسلمين وغير المسلمين... هذا مع ملاحظة أن «الحاكم بأمر اللّه «قد أحيانا بعض النصارى مناصب الوزارة والكتابة في الدولة، لكنه سريعا ما يقوم بعزلهم، لأنه كان شديد التعصب كثير التقلب في أهوائه وميوله... ومما زاد في غروره وكبريائه وفقدانه التوازن ظهور طائفة «الدرزية» التي نادت بالوهيته». والدرزية من غلاة الشيعة الإسماعيلية الفاطمية، قامت على أيدي الفرس الذين كانوا يقدسون ملوكهم ويؤمنون - بنظرية الحق الإلهي المقدس - ومن أبرز دعاة هذه الطائفة «أنو شتكين البخاري الدرزي» وحمزة بن علي الزوزني - الذي قام سنة 408 هـ بتاليف كتاب ادعى فيه أن روح اللّه سبحانه وتعالى قد حلت في آدم ثم انتقلت الى علي ابن ابي طالب وأن روح «علي» انتقلت إلى الخليفة «العزيز» ثم إلى إبنه «الحاكم بأمر اللّه» حيث أصبح إلاها عن طريق الحلول وبدعوة الألوهة هذه اشتد النزاع بين أهل السنة وبين هذا «الخليفة» مما أدى إلى قتله سنة 711 هـ 1020م.

**5 ـ التعصب وعقلية الإجرام**

:بقدر ما يشتد التعصب المذهبي ويزداد غلوا وانغلاقا، ورفضا وتكفيرا للرأي المخالف. تعشش عقلية الإجرام في نفوس دعاته ورواده وانصاره... من ذلك جماعة «الحشاشين» وهم احدى فرق غلاة الشيعة يطلق عليها اسم «النزارية» أو الاسماعيلية الشرقية، تمييزا لهم عن فرقة «المستعلية» أو الاسماعيلية الغربية، نتيجة انقسام الدعوة الاسماعيلية بعد موت الخليفة «المستنصر الفاطمي» سنة 487 هـ إلى قسمين نادى بإمامة ابنه - المستعلي - وفقسم نادى بإمامة ابنه - نزار -.

لقد ظهرت الطائفة «النزارية» أو الاسماعيلية الشرقية على يد أحد الدعاة الفرس وهو «الحسن بن الصباح» 471 هـ 518 هـ الذي قام بمجرد عودته إلى بلاد فارس بعد

زيارته إلى مصر. بالدعوة إلى هذا المذهب الجديد، وجعل نفسه نائبا لإمام «المستور - أي - نزار» وتمكن من السيطرة على قلعة «الموت» سنة 483 هـ جنوب بحر «قزوين». وجعلها مركزا لهذه الدولة الطائفية التي امتد سلطانها إلى مئات القلاع والحصون، والمدن ببلاد فارس ومنطقة الشام وسط الخلافة العباسية.

لقد أطلق المؤرخون على أنصار هذه الطائفة اسم «الحشاشين» لأنهم كانوا يمكنون فئة من أنصارهم «الفدائيون» من تدخين «الحشيش» أو من شرب ماء نبات مخدر بعد تغليته، فينصاعون دون تردد لأوامر «الحسن بن مصباح» في الإجرام والإغتيال بخناجرهم المسمومة، حتى أصبحوا عنصر فزع ورعب في المجتمع العربي الإسلامي، بسبب ما قاموا به من اغتيالات في صفوف مخالفيهم، من حكام وأعيان... ومن بين ضحاياهم، الوزير «نظام الملك» 1018م - 1092م مؤسس المدرسة النظامية ببغداد، والآمر بن المستعلي الفاطمي، كما حاولوا اغتيال صلاح الدين الأيوبي، لكنه نجى من مؤآمرتهم، والغريب أن تعطش «ابن الصباح» لسفك الدماء هو الذي جعله يقدم على قتل ولديه.

**6- استغلال الدين للأغراض السياسية :**

بالرغم من أن النبي العربي محمد عليه السلام، لم يوص أبدا، بعد موته لأي كان من الصحابة ليحل محله أي ليخلفه في حكم العرب المسلمين، وترك قضية «السلطة» ونمط «الدولة» في شكلها السياسي المجتمعي اختيارا حرا للعرب أنفسهم، حتى يتحملوا مسؤوليتهم السياسية الزمنية، أي «الدنيوية الحياتية» في تطورها وسيرورتها المتجددة... بعيدا عن كل اشكال الوصاية، وذلك حماية للإسلام من أي طابع كهنوتي «مشبوه» أو رهباني «مبتدع» وسموا بمبادئه الأخلاقية الفاضلة، وتنزيها لقيمه الحضارية السمحة، من أن تسقط في مزالق السياسة ومخاتلاتها، وصراعاتها وحبائلها... وما يحركها من مصالح وأغراض لا تخدم عموما، إلا «الخلفاء والأمراء والملوك والسلاطين، ومن مشى في ركابهم، أو تحت مظلّتهم...» تحقيقا لمصالح فردية وأغراض ذاتية... أو منافع أسروية وطموحات قبلية... نهى عنها الإسلام وحذر من مغبتها، لأنها تتنافى مع مبادىء المساواة والعدل وحرية الإختيار، وروح الإخاء والمحبة والتسامح التي نادى بها هذا الدين الحنيف.

لقد تمت مبايعة أبي بكر الصديق سنة 11 هـ 632م طبقا للتقاليد العربية القبلية المتعارفة... ودون تتبع، لما صاحب هذه المبايعة من خصام وتنافس - كاد يؤدي إلى الفتنة - داخل الأنصار «الأوس والخزرج» من جانب ثم داخل «المهاجرين» من جانب آخر... ثم بين المهاجرين والأنصار... وما تلى ذلك في عهد «الخلفاء الراشدين» بسبب الصراع على السلطة، من حروب وإراقة للدماء... وتحالفات غريبة، كانت تحركها المصالح الشخصية، والحزازت الذاتية، والتحالفات القبلية، وسلم الأسبقية في اعتناق الإسلام، خاصة لدى أصحاب مراكز النفوذ والقوة، داخل قبيلة «قريش» التي ينتسب اليها الرسول... لقد حسم الصراع على السلطة بعد مقتل علي ابن أبي

طالب سنة 40 هـ لفائدة الجانب الدنيوي، على حساب الطرح أو التصور «الديني الوراثي» للسلطة الذي يهدف إلى إقحام الدين في السياسة، وما يلوح به دعاته من شرعية وقداسة... وتم ذلك بانتصار «الأمويين» على يد ـ معاوية بن أبي سفيان ـ وقيام الدولة الأموية سنة 41 هـ ـ 661م التي كانت ذات طابع عربي ودنيوي خالص، فهي «عربية المحتوى، إسلامية الإطار» قامت على أساس التوازنات القبلية العربية من جانب، والمنفعية الدنيوية من جانب آخر، مع سياسة اعتمدت الترغيب والترهيب، وما تحتمه هذه السياسة من توازن وتحالفات.

وبسقوط الدولة الأموية، وقيام الخلافة العباسية سنة 132 هـ ـ 750م، ونتيجة عديد الأسباب والمداخلات والتناقضات العربية، والتأثيرات المذهبية والفكرية الخارجية حول مفهوم السلطة ومصدر شرعيتها... حيث تداخل وتمازج في هياكلها، خاصة قيادتها العليا، الجانب الديني بالجانب السياسي، أو بصورة أدق بدأ استغلال الدين وتسخيره لأغراض السياسية بمطامحها وأغراضها ومطتمعها... زيادة على تبريرية دينية لمظالم «الخلفاء وتجاوزاتهم» التي التحفت برداء القدسية وشرعية التفويض السماوي... استنادا على عديد المعطيات التي استغلها العباسيون ودعاتهم أثناء المرحلة السرية للإطاحة بالحكم الأموي وهي كالتالي :

أ ـ استفاد العباسيون من انضمام بعض العلويين خاصة «الهاشمية» أنصار أبي هاشم بن محمد بن الخنفية إلى نواة حركتهم السرية التي انطلقت على يد ـ محمد بن علي بن عبد اللّه بن العباس.

ب ـ استغل الدعاة العباسيون التنبؤ والتكهن وبدعة «المهدي المنتظر» أو المنقذ من آل البيت الذي سيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما... وقد تسربت هذه الأفكار داخل المجتمع العربي الإسلامي عن طريق الأحبار والقسس والرهبان، مما جعل العباسيين وأنصارهم ينتحلون أحاديث نبوية تبشيرا بانتقال السلطة إلى العباسيين... إذ رووا عن الرسول عليه السلام أنه قال لعمه العباس : «إنها تكون في ولدك» وأن الرسول ـ ص ـ حين أتاه عبد اللّه بن العباس : «أذّن في أذنه وأتفل في فمه وقال : «اللّهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» ثم دفعه إلى أبيه العباس وقال له : «خذ إليك أبا الأملاك».

ج ـ لقد كانت مدينة «الكوفة» ومنطقة «خراسان» مهدا ومجالا للدعوة العباسية وهما عبارة عن بوتقة انصهرت فيها كثيرا من الثقافات القديمة، كما انتشرت فيهما بعض العقائد البابلية والديانات، كاليهودية والزرادشتية والمانوية، مما أدى إلى تسرب الآراء الغريبة بين السكان كمبدا «تقديس الملوك وتناسخ الأرواح» كما تسللت إلى الحركة العباسية، عديد العناصر التي اتخذت من الإسلام غطا، لتمرير أفكارها ونشر آرائها الغريبة عن البيئة الفكرية العربية والقيم والمثل الإسلامية.

د ـ عمل العباسيون على استغلال الدين الإسلامي، بكل الطرق والوسائل... لتثبيت مركزهم، وتحقيق أغراضهم السياسية، إذ بنوا أحقيتهم في السلطة على أساس : «أنهم أهل بيت الرسول وورثته في الحكم، وان أهل اللّه

طهّرهم وأذهب عنهم الرجس، وفرض على الناس طاعتهم... لذا لبس خلفاؤهم بردة الرسول كرمز لحقهم الإلهي المقدس في السلطة عند صلاة الجمعة والعيدين، وأحاطوا أنفسهم بالفقهاء... ودعوا بأن الشعب ليس له أي رأي في الخلافة أي في اختيار من يحكمهم، إذ ينحسر واجبه في المبايعة على الولاء والطاعة».

هـ- نتيجة لكل هذه المعطيات وغيرها من الملابسات والمستجدات السياسية على الساحة العربية الإسلامية والتي تحدث عنها بكامل الموضوعية والتفصيل الدكتور عبد العزيز الدوري في كتابه «العصر العباسي الأول، من صفحة 5 إلى صفحة 50، خطب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور 754م - 755م قائلا : «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه، فارغبو إلى الله وسلوه، أن يوفقني للرشاد والصواب وأن يلهمني الرأفة والإحسان إليكم»...

من هنا يمكننا القول : أن الانقلاب الذي حصل على يد العباسيين في نمط السلطة ومفهومها ومصدر شرعيتها قد انبنى على سلب الشعب «بإسم الدين» حق اختيار من يحكمه وأهلية محاسبته على أعماله، وأصبح الخليفة وكما جاء على لسان «أبو جعفر المنصور» يمثل ظل الله وسلطانه على الأرض، لذا فهو ليس مسؤولا إلا أمامه... فهو وبتفويض منه ونيابة عنه الفائز والموفق والمؤيد والحارس والعامل والمشيء والمريد... وما على الرعية إلا أن تدعو الله وتتضرع إليه، أناء الليل وأطراف النهار. حتى يوفق خليفته كي لا يتجبر ويضيع عن السراط المستقيم... ولإكساب الخلفاء المزيد من القدسبة الدينبة لسلطتهم، لبسوا بردة الرسول عليه السلام وأحاطوا أنفسهم بالفقهاء ورجال الدين الذين قبلوا التدجين وأرتضوا لأنفسهم أن يكونوا لعبة في يد الحكام من خلفاء وأمراء وسلاطين لتبرير مظالمهم وانحرافاتهم التي تتنافى مع مبادىء العدل والمساواة، وروح التسامح والمحبة وحق اعمال الرأي والتدبيْر والإجتهاد.

ونتيجة لهذه المعطيات الجديدة، تركزت منزلة الفقهاء المدجنين ورجال الدين التابعين للسلطة حيث فتح أمامهم المجال للتدخل في الشؤون السياسية والدنيوية.

**7- تدخل الفقهاء في الشؤون السياسية :**

إن من بين العوامل التي ساعدت وتساعد على غياب روح التسامح، وانتشار التعصب وظاهرة الإضطهاد تدخل الفقهاء ورجال الدين في الشؤون السياسية والدنيوية من ذلك ما حصل مثلا في عهد الأمير المرابطي «علي بن يوسف بن تاشفين» 1107م-1143م بالمغرب والأندلس إذ يقول محمد عبد الله عنان في كتابه «عصر المرابطين في المغرب والأندلس» ص 412 - 413 متحدثا عن سيطرة وتعصب رجال الدين : «كما كانت هذه التيوقراطية أو الديكتاتورية الدينية، وما ترتب عليها من مثالب وأهواء أهم عامل في ضعف الحكم المرابطي وفساده... واستحالت فضائل التقى والزهد والورع لدى الأمير» «علي بن يوسف» إلى نوع من الخضوع الأعمى لطائفة الفقهاء... أضف إلى ذلك أن هذه الطائفة إلى جانب

الاستغلال لنفوذها الديني تتسم خلال العهد المرابطي بالقصور وضيق الأفق، ولم تكن على شيء من ذلك التعمق العلمي... ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وإنه بدعة في الدين... وقد ترتب على ذلك ما عمدت اليه الدولة المرابطية بإيعاز فقهائها، من مطاردة العلماء الذين يعنون بعلم الكلام والأصول ومطاردة الكتب المتعلقة بهم...»

أما عبد الواحد المراكشي فقد تحدث في كتابه: «المعجم في تلخيص أخبار المغرب» ص 171 و172 عن دور هؤلاء الفقهاء وتصرفاتهم في عهد علي بن يوسف بن تاشفين قائلا: «فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما... فعظم أمرهم، وانصرفت وجوه الناس اليهم، فكثرت أموالهم وأتسعت مكاسبهم...» وفي ذلك يقول الشاعر أبو جعفر أحمد المعروف بابن البني الأندلسي:

أهل الرياء، لبستم نموسكم
كالذئب أدلج، في الظلام العاتم
فملكتمو الدنيا بمذهب مالك،
وقسمتمو الأموال «بابن القاسم»
وركبتمو، شهب الدّواب، «بأشهب»،
و «باصبغ» صبغت لكم في العالم

وفي هذا السياق، أي توظيف الدين من طرف «الفقهاء» وكل من انتسب إليه زورا وبهتانا، وعمل لتسخير مبادئه وقيمه الإنسانية السمحة، قصد الجاه والثراء والمصالح الشخصية، يقول «محمد الوراق» المتوفي سنة 845م، متحدثا عن هذه الفئة التي لبست مسوح الدين زيفا وقامت بشعائره نفاقا...

أظهروا للناس دينا،
وعلى الدينار داروا
وله صاموا وصلوا،
وله حجوا وزاروا
لو بدا فوق الثريا،
ولهم ريش لطاروا

**رجال الدين وسقوط الدولة المرابطية:**

بالرغم من أن الدولة المرابطية قد مكنت الفقهاء ورجال الدين من السيطرة على الشؤون السياسية والتنفذ داخل أجهزة الدولة التي استغلوها لتحقيق مآربهم الشخصية، فانهم بمجرد أن ظهر «الموحدون» على الساحة السياسية، تنكر هؤلاء الفقهاء للمرابطين حلفاء الأمس ويحدثنا محمد عبد الله عنان عن هذه الظاهرة الغريبة في كتابه «عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس» القسم الأول من صفحة 307 حتى ص 318 قائلا:

«... وإنه لمما يلفت النظر في هذه الأحداث المشابهة تلك الظاهرة العجيبة، وهي أن قادة الثورة ضد المرابطين لم يكونوا زعماء الجند وإنما كان معظمهم قضاة من رجال القلم. ففي قرطبة وجيان وغرناطة ومالقة ومرسيه وبلسنية وغيرها كان زعماء الثورة قضاة...»

قد نجد تعليلا لتلك الظاهرة فيما كان يتمتع به الفقهاء والقضاة في ظل الدولة اللّموتونية من وساع الجاه والنفوذ حتى تركزت فيهم الزعامة المحلية كان يتمتع بها

من قبل جيل الأمراء والقادة الذين اختفى معظمهم حين قضت الدولة اللّموتونية على دول الطوائف، وإلى أنه أخذ نجم الدولة اللموتونية في الأفول وانهار سلطان أولئك القضاة بانهيار الدولة... حاولوا اضرام نار الثورات المحلية وتولي زعامة مدائنهم...

**الوطن العربي منذ القرن الثالث عشر :**

يمكننا القول بالاعتماد على الأحداث التاريخية التي شهدها الوطن العربي، ان القرن الثالث عشر يمثل بداية الانحلال والتفكك والضعف والخضوع للسيطرة الأجنبية سواء في المشرق أو المغرب.

**1ـ المشرق العربي :**

لقد تمكن المغول من احتلال بغداد والقضاء على الخلافة العباسية سنة 1258م حيث فقد العرب المسلمون هذه السلطة المعنوية الروحية التي كانت تمثل ولو بصورة رمزية وحدتهم وتوجههم المركزي... ونتيجة سقوط العباسيين خضعت بلاد ـ العراق ـ لمدة طويلة للسيطرة المغولية التي أتت كما يقول على الأخضر واليابس... أما بلاد الشام فقد أصبحت خاضعة لحكم ـ المماليك ـ الذي قام على أنقاض الدولة الأيوبية.

**2ـ المغرب العربي :**

إنّ قيام دولة الموحدين بالمغرب العربي وبلاد الأندلس سنة 541هـ ـ 1147م وإن ادخل حالة من الانتعاش و الأمل داخل الجناح الغربي لوطننا العربي تمثل في توحيده وطرد النورمانديين من سواحل البلاد التونسية والوقوف في وجه المد الإسباني المسيحي ببلاد الأندلس ولكن فترة الأمل والإنتعاش لم تدم أكثر من 65 سنة. ذلك أن الهزيمة القاسية التي منى بها الموحدون في معركة «العقاب» بالأندلس سنة 1212م في عهد الخليفة الموحدي «محمد الناصر» أمام جيوش «الفونسو السادس» ملك قشتالة وحلفائه الصليبيين كانت بداية النهاية للسلطة العربية الإسلامية ببلاد الأندلس إذ تتابع سقوط المدن والمعاقل العربية بيد الإسبان بصورة متتالية فقد سقطت مدينة ـ قرطبة ـ سنة 1236م وبلنسية 1238م واشبيلية 1249م كما سقطت الدولة الموحدية سنة 668هـ ـ 1269م وفي سنة 1492م وقع القضاء على آخر دولة عربية إسلامية ببلاد الأندلس وهي مملكة «غرناطة».

**عهد الانحلال والانغلاق والجمود :**

من خلال هذا العرض التاريخي الخاطف يمكننا القول ان القرن الثالث عشر كان البداية وبصورة متتالية لعصر الانحلال السياسي والضعف العسكري والجمود الفكري والانزلاق عن حركة تفاعلا واجتهادا وتحسسا واستشرافا...

والذي يهمنا في عرضنا هذا هو سقوط الخلافة العباسية بالمشرق وانحلال الدولة الموحّدية بالمغرب وظهور الدويلات القزمية المتصارعة... وخضوع أجزاء كبيرة من الوطن العربي إلى حكم العناصر الأجنبية مع تعرض أقطار المغرب العربي إلى الهجومات المتعاقبة من طرف الإسبان والبرتغاليين وغيرهم... كل هذه العوامل والأحداث قد أدت إلى الجمود الفكري وغياب العقلنة ودوافع الاجتهاد وسيطرة التقاليد والروح الاتباعية، التي

ساهمت فيها حركات التصوف السلبي الهروبي... مما ساعد على انتشار الفكر الغيبي الانغلاقي والماضوي الآفل... الذي لا يمت للدين بأي صلة... كما وقع تهميش المجتمع العربي عموما أفرادا ومؤسسات وأنظمة عن واقع الحياة وما تشهده حركة التغيير من متغيرات ومستجدات...

ومما تجب ملاحظته خاصة في الجانب السياسي، انه عندما سقطت ـ بغداد ـ سنة 1258م والدولة الموحدية سنة 1269م كانت منطقة آسيا الصغرى (تركيا الحالية) تشهد مولد قوة ،إسلامية متنامية على يد ـ تغرل بك ـ التركي والذي خلفه إبنه عثمان سنة 1299م في حكم هذه الإمارة التي تطورت إلى سلطنة فامبراطورية، بعد ان تمكنت من القضاء على دولة السلاجقة، والتوسع على حساب البيزنطيين في منطقة البلقان وأوربا الشرقية، إلى أن تمكن السلطان محمد الثاني «الفاتح» سنة 1453م من احتلال القسطنطينية والقضاء نهائيا على الأمبراطورية البيزنطية.

ومنذ أوائل القرن السادس عشر تغير اتجاه التوسع العثماني من أوروبا الشرقية إلى أقطار الوطن العربي حيث قام السلطان سليم الأول 1512م ـ 1520م من احتلال بلاد الشام ثم مصر سنة 1517م فقضى من جانب على دولة المماليك ومن جانب آخر على الخلافة العباسية بالقاهرة التي كان نفوذ خلفائها رمزيا وصوريا، فانتقلت بذلك زعامة العرب والمسلمين إلى القسطنطينية وبا لتالي إلى الأتراك العثمانيين.

ومما يتحتّم التأشير عليه تاريخيا وسياسيا أنه بانتهاء عهد السلطان سليمان القانوني 1520م ـ 1566م بدأت دولة الأتراك العثمانيين تدخل مرحلة الضعف والجمود والإنحلال والإنغلاق نتيجة أسباب متعددة داخلية وخارجية من بينها : «سيطرة وتدخل الدول الأوروبية الإستعمارية في الشؤون الداخلية للامبراطورية العثمانية...» فانتشرت بذلك عقلية التقليد الأعمى والإتباعية اللاواعية فضعف الطموح وانتشر التواكل وعم الجهل في فترة كانت فيها أوروبا تعيش وبصورة متتالية أعظم الثورات التي غيرت حضارة عالمنا المعاصر... من ذلك الثورة الفكرية التي عقمت نزعة الشك في الموروث من جانب والمقدس من جانب آخر، حيث ظهرت حركات الإصلاح الديني التي قام بها عديد المفكرين للقضاء على سلطة الكنيسة ورجال الدين...

**رجال الدين ومحاولات الإصلاح :**

إذا كانت أسباب ضعف الإمبراطورية التركية، أو كما يقول البعض «الخلافة العثمانية»التي أصبحت تسيطر على وطننا العربي، ما عدا المغرب الأقصى منذ القرن السادس عشر، ترجع كما قلنا إلى مظاهر الجمود والتحجر... وبالتالي التخلف الحضاري، بسبب عديد العوامل الخارجية والأسباب الداخلية النابعة من المجتمع نفسه، فإنّ تدخل رجال «الدين» في الشؤون السياسية، خاصة في فترات الحكام والسلاطين الضعاف... كان من بين أسباب الضعف والإنحطاط، مع ملاحظة أن رجال الدين خلال القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر، قد تنوعت فئاتهم وازداد نفوذهم وكثرت مطامعهم، وتعمق جهلهم وجمودهم، لذا وقفوا عائقا أمام أية حركة إصلاح أو تجديد... ويقول الأستاذ «ساطع الحصري» متحدثا عن أسباب انحطاط ـ الدولة العثمانية ـ في كتابه : (البلاد العربية والدولة العثمانية)، الصادر عن معهد الدراسات العربية، التابع لجامعة الدول العربية صفحة 41 و42 : «إن رجال الدين الإسلامي الذين كانوا يعرفون بهذا الإسم العام، كانوا كثيرين ومتنوعين : القضاة المفتون، الأيمة، الخطباء، السادة الأشراف، المشائخ، المدرسون، طلبة العلوم، الدراويش والمريدون... وعدد هؤلاء كان يزداد على مر السنين، وتأثيرهم في الناس وفي الشؤون العامة، كان يشتد بنسبة ازدياد عددهم من ناحية، وبنسبة اشتداد ضعف الدولة، وفساد أمورهم من ناحية أخرى.

وفي عصور الانحطاط صارت الدولة تلجأ إلى وساطتهم في كثير من الأمور، وتسعى إلى استرضائهم في شتى المناسبات، حتى أنها كانت توجه إليهم في بعض الأحيان ـ فرامين وأوامر علية ـ تطلب اليهم مساعدة الولاة، وصارت المضابط التي تنظمها جماعة من هؤلاء بالإشتراك مع بعض الوجوه، تلعب دورا هاما في عزل الولاة ونصبهم، وصار أصحاب المطامع، يسعون وراء إغرائهم لتحقيق أغراضهم الخاصة.

ومما تجب ملاحظته، أنه في الوقت الذي كان عددهم يزداد، ونفوذهم يشتد، أخذ مستواهم العلمي ينحط، وثقافتهم الدينية تتردى بصورة سريعة، وصارت تنتشر بينهم ضروب من التعصب الأعمى، وتنتقل منهم إلى الناس، وتستولي حتى على عقول الحكام والسلاطين.

وعندما نستعرض حركات التنظيم، نجد أمثلة عديدة، على مقاومة جماعات من العلماء لها. واشتراكهم في حركات الرجعية، والثورات الهدامة التي حاولت أن تقضي عليها ـ أي على محاولات التنظيم والإصلاح ـ.

ونتيجة أن دراستنا المختصرة هذه، لايسمح لنا بسرد عديد الأحداث التاريخية التي تدلل وتبرهن على تخلف رجال الدين ورجعيتهم، وما سببوه من نكبات وفتن ونكسات نتيجة تدخلهم في الشؤون السياسية والدنيوية. ووقوفهم في وجه كل محاولات التجديد وحركات الإصلاح... لذا فإنني سأكتفي بعرض موقفهم العدائي من حركات اصلاح الجيش أولا، وإعلان الدستور ثانيا، داخل الإمبراطورية التركية.

**أولا : موقف رجال الدين من إصلاح الجيش :**

نتيجة عدة أسباب، من أهمها الهزائم العسكرية التي بدأت تلحق بالجيش التركي، في حروبه مع الأوروبيين، بسبب ضعف الجيش «الإنكشاري» وفساده... وتتالي الثورات خاصة في منطقة البلقان المسيحية، بتشجيع ومساندة الدول الأوروبية بهدف الإستقلال عن السلطة المركزية «القسطنطينية» وبروز الأطماع الإستعمارية الأوروبية في «تركة الرجل المريض» أي الممتلكات العثمانية، خاصة أقطار الوطن العربي... لكل هذه الأسباب وغيرها، حاول السلطان مصطفي الثالث 1757م ـ 1774م تنظيم وتنسيق الأمور البحرية والمدفعية على أساس الإستفادة من

الأساليب والأسلحة الأوروبية في هذين الميدانين، واستعانت الدولة في هذا الإصلاح بطائفة من الضباط والخبراء الأوروبيين خاصة الألمان، لكن العناصر الرجعية، التي كانت ترفض كل إصلاح ولانسجامها مع مواقف «الإنكشارية» الذين كانوا يعادون كل تجديد وتغيير ويبررون موقفهم. كما أثبته الأستاذ ساطع الحصري في كتابه المذكور آنفا ص 61 و67 بقولهم : «إن ولي الله الحاج بكتاش، كان بارك جماعة الإنكشارية عند تأسيسها، ودعا لها بالنصر الدائم» وكانوا يزعمون أن بركة ذلك الولي ودعاءه يغنيها عن كل تعليم، لذا توقفت حركة إصلاح الجيش إلى أن جاء السلطان «سليم الثالث» 1789م - 1807م الذي أدرك صعوبة إصلاح الجيش الإنكشاري لما أصابه من فساد وتحجر زيادة على وقوعه تحت تأثير وسيطرة الرجعية الدينية، لذا ترك الإنكشارية... وبدأ بتكوين جيش عصري جديد، بلغ عدده ستون ألف جندي، وقد أثبت هذا الجيش قدراته وكفاءته في عديد المعارك رغم حداثة عهده... مما أثار مخاوف - الإنكشارية - الذين أدركوا أن بقاء هذا الجيش الجديد سيؤدي حتما إلى تطبيق الأساليب والنظم العصرية عليهم. أو إدماجهم في صلب هذا الجيش، لذا أخذوا يحيكون الدسائس والمؤامرات ضد النظام الجديد واستعانوا لتحقيق مؤامرتهم برجال الدين الذين أصبحوا يقولون : «إن التعليم العسكري، من الأمور التي لم يعرفها الإسلام.. إن الفتوحات الإسلامية كلها تمت دون أن تحتاج إلى أمثال هذا التعليم... النظام الجديد بدعة، وكل بدعة حرام، إنه من بدع الكفار، والآخذ به ما هو إلا التشبه بالكفار، ومن مبادىء الإسلام أن منتشبّه بقوم فهو منهم...»

من هنا وجد ضباط الجيش الإنكشاري في مساندة رجال الدين اليهم مبررا بل وفتوى لتمردهم الأعمى وثورتهم الهدامة... فحاصروا قصر السلطان وطلبوا منه أن يصدر أمرا بالغاء - النظام العسكري الجديد - مع إعدام جماعة من رجال الإصلاح فخضع السلطان لرغباتهم وحل الجيش الجديد، وضحى بعدد من رجال الإصلاح المخلصين.

لكن السلطان نفسه، لم يسلم من ظلم هذه المجموعات الرجعية الباغية، إذ قام الجيش الإنكشاري بعزله ونصب مكانه السلطان مصطفى الرابع سنة 1807م، وهكذا يتضح لنا كيف انتصر الفكر الظلامي الرجعي بالاعتماد على مقولات خرافية بائسة، كان يتاجر بها من انتسبوا لديننا الإسلامي الحنيف، زيفا وبهتانا، قصد تحقيق مصالحهم الشخصية وأغراضهم السياسية.

لكن رغم هذا الحلف، الرجعي المقدس بين الجيش الإنكشاري ورجال الدين المتخلفين، وما حققوه من انتصار، فقد حصل رد فعل من طرف دعاة التغيير، أنصار الجيش الجديد، الذين كانوا أقوياء في بعض الولايات، ومن بين هؤلاء مصطفى باشا الملقب «بالمدار» الذي قرر مع بعض الضباط أن يزحف بجيشه على العاصمة لتأديب الإنكشارية وإعادة السلطان «سليم الثالث» إلى العرش، وفعلا تمكن من السيطرة على العاصمة، فبادرت العناصر الرجعية إلى قتل السلطان، لكنه رغم ذلك تمكن

من السيطرة على الحكم ونصب على العرش سلطانا جديدا هو محمود الثاني 1808م - 1839م الذي كان عمره ستة عشر سنة.

ورغم هذا التغيير فقد استمرت البلاد عرضة للفوضى والثورات الداخلية والهزائم أمام الجيوش الأوروبية، مما جعل أنصار الإصلاح ودعاة التجديد، يقتنعون بضرورة التخلص من الجيش الإنكشاري نهائيا... لذا قام السلطان بمحاولة كسب وقوف رجال الدين إلى جانبه بكسر الحلف الذي كان بينهم وبين «الإنكشارية» فتحصل سنة 1826م على فتوى شرعية تنص «على وجوب القضاء على الفئة الباغية أي - الإنكشارية -». لذا وقعت مواجهتهم بالمدفعية كما ساهم السكان في القضاء عليهم... مما ادى إلى قتلهم ومطاردتهم... وبذلك تخلصت البلاد منهم بصورة نهائية. ومما تجب ملاحظته هنا. أن قضية التخلص من «الإنكشارية» قد اعتمدت أساسا على موازين القوى العسكرية من جانب، وتقسيم الحلف «الرجعي المقدس» بين الإنكشارية ورجال الدين من جانب آخر، أما قضية تغيير «النظام السياسي والرداري، والقضاء على الامتيازات الفئوية، وإقرار المساواة بين المواطنين دون تمييز عرقي أو ديني، ومن ثمة، بعث نظام دستوري يتماشى مع سنة التطور، ويستجيب لمتطلبات العصر ومستجداته...» فإنه يمثل اشكالية صعبة ومعقدة، لأنه مرتبط بعديد الترسبات والمعطيات المتداخلة... لذا نرى من الضروري التعرض إلى بعض مظاهر هذه المعوقات التي طبعت حكم «السلاطين الخلفاء» خلال عدة قرون.

**استغلال منصب الخلافة :**

نتيجة ما حيك من «قدسية» حول منصب الخلافة، وما وضع حول «شرعيتها» من أحاديث، لا أساس لها من الصحة، نجد «السلاطين» الأتراك كغيرهم من الحكام، قد عملوا للاستفادة من هذه المؤسسة، بنسجهم أسطورة تنازل آخر خليفة عباسي بالقاهرة «المتوكل على اللّه» الذي كان لعبة في يد «السلاطين المماليك» بمصر عن الخلافة للسلطان العثماني سليم الأول عند احتلاله مصر سنة 1517م، ذلك أن كتب التاريخ في هذه الفترة، وما دون عن أحداث هذا العهد لا تذكر شيئا عن قصة هذا التنازل التي وضعت في فترة تاريخية لاحقة... قصد تبرير مظالم «السلاطين الخلفاء»، وتركيز نفوذهم، خاصة داخل أقطار الوطن العربي، لما لهذا المنصب من تأثير معنوي امتزج بقدسية دينية خرافية غريبة ودخيلة، عمقتها عصور التخلف والانحطاط.. من ذلك - ما كتبه الزعيم المصري، محمد فريد في كتابه «تاريخ الدولة العثمانية» حول مقتل السلطان عثمان الثاني سنة 1618م، حيث قال في صفحة 123 ما يلي : «فاعدموا السلطان عثمان، غير مبالين بهذا الجرم العظيم الذي ما بعده إثم إلا الكفر المبين، فإنه إن كانت مخالفة أوامر الخليفة الأعظم، تعد كفرا بنص الكتاب الشريف، فما بالك بقتله...».

إن اتخاذ السلاطين العثمانيين للقب الخلافة قد ساعدهم على ترويض الشعوب وكبت الحريات... خاصة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني 1876م - 1809م ، كما أخر

نشوء وتطور الفكر القومي، داخل وطننا العربي، باسم الأممية الإسلامية الغائمة.

ومن المظالم التي الحقت، ولمدة قرون، كافة شعوب الأمبراطورية التركية، أو كما يقال «الخلافة العثمانية» أتراكا وأكرادا وأرمنا، عربا وسلافا، بلغارا وإغريقا... مسلمين ومسيحيين إمّا باسم الخلافة وشرعيتها المقدسة. التي لا يعارضها إلا زنديق مرتد، أو من منطلق منطق القوة والغلبة، تحت سيوف ورماح وخناجر الجيش الإنكشاري، وأشباح الأنطاع والمشانق والجلادين، في رحاب القصور أو الساحات العامة...، ومن بين هذه المظالم التي مورست باسم الإسلام وتحت راية الخلافة سنكتفي بعرض العينات التالية :

1 ـ إعدام الأشخاص من غير محاكمة، وبأمر شخصي من السلاطين «الخلفاء».

2 ـ مصادرة الأموال لأمور تافهة بغية الحصول على ثرواتهم وممتلكاتهم.

3 ـ الاعتداء على الأعراض، واغتصاب النساء من طرف أفراد الجيش الإنكشاري وقواده دون رادع أو رقيب.

4ـ عدم تحديد مدة الخدمة العسكرية التي كانت تدوم عدة سنوات.

5 ـ عدم تحديد مبالغ الضرائب التي يتولى «الملتزمون» جمعها.

6 ـ التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، داخل الإمبراطورية العثمانية، حيث فرض على غير المسلمين «اتخاذ لباس خاص، كما فرض عليهم حمل شارة عند دخولهم الحمام بعد أن يخلعوا ملابسهم المميزة لهم».

7 ـ عدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم، وما يسببه هذا القانون من مظالم، وضياع للحقوق... خاصة وأن الإمبراطورية كانت تضم أجزاء من دول البلقان المسيحية.

لقد بلغ الاستبداد، داخل الإمبراطورية العثمانية أوجه في عهد السلطان عبد الحميد الثاني الذي عمل على استغلال منصب الخلافة لأغراض سياسية داخلية وخارجية حيث كان أنصاره ودعاته، ومبعوثيه إلى أقطار الوطن العربي والدول الإسلامية يلقبونه «ظل اللّه على الأرض» كما حاول الاستفادة من فكرة «الجامعة الإسلامية» التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على يد المصلح «جمال الدين الأفغاني» 1839م ـ 1897م فعمل على تزعمها لذا أحاط نفسه ببعض علماء الدين وهو يرمي من وراء ذلك اكتساب شرعية دينية، تمكنه من مواجهة خصومه، وإرهاب معارضيه وتركيز نفوذه الفردي المطلق.

ويتجلى استبداد هذا الخليفة السلطان زعيم «الجامعة الإسلامية» في المظاهر التالية :

أ ـ الإفراط المرضي في الخوف... والحذر المهوس، من العزل أو الاغتيال، مما دفعه إلى نشر شبكة دقيقة، وواسعة من الجواسيس والمخبرين داخل الإمبراطورية.

ب ـ ملاحقة كل من ينادون بالحرية والإصلاح، خاصة في صفوف الشبان والطلاب الذين امتلأت بهم السجون وتعرضوا لصنوف من القهر والتعذيب.

ج ـ نفي وتغريب العديد، من دعاة الإصلاح، والمعارضين للحكم الاستبدادي إلى المناطق النائية، وكانت منطقة «فزان» بالقطر الليبي، من بين المناطق التي يرسل اليها المنفيون.

د ـ مراقبة كافة الصحف والمنشورات والكتب مراقبة دقيقة متتالية، إذ كانت تدقيقات المراقبين حول المطبوعات تستغرق سنة كاملة...!

هـ ـ انعدام المقاييس القانونية، ومبدأ الكفاءة، والفرص المتساوية أمام المواطنين... حيث أصبحت معظم وظائف الدولة الحساسة، في أيدي المرتشين وتحولت بعض الوزارات والدوائر الحكومية إلى أسواق سوداء تباع وتشترى فيها الوظائف والرتب والامتيازات والأوسمة على أيدي فئة من السماسرة والوسطاء.

**الإصلاحات الدستورية :**

لقد كان المجتمع «العثماني» يشكو من عديد المعوقات والمكبلات المتوارثة عن عهود التخلف والانحطاط... من ذلك استبداد «السلاطين الخلفاء» وانتشار الفكر الخرافي والغيبي بمباركة وتشجيع الفقهاء والدراويش والإنتهازيين، بل وكافة الفئات الرجعية...

لكن رياح التغيير التي شهدها عالمنا المعاصر، خاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بدأت تتسلل خفية من خلال بعض المسالك والممرات التي فتحت على السواحل الشرقية والجنوبية للبحر الأبيض المتوسط لتهز النّوم الكسالى، وتبعث في نفوس الحياري روح التحدي، وتفتح أعينهم المغمضة على أنوار العصر وأشواق الحياة من هنا توفرت بعض المعطيات والظروف الداخلية والخارجية نذكر منها ما يلي :

* الاحتكاك بالحضارة الأوروبية الغربية، عن طريق البعثات التعليمية إلى الخارج واطلاعهم على ما حققته الشعوب الأوروبية من حريات ديمقراطية وأنظمة سياسية تقوم على إرادة الشعوب... وثورات حضارية في جميع ميادين الحياة.

* انتشار التعليم العصري «المستقل عن سيطرة رجال الدين» داخل ولايات الإمبراطورية خاصة ببلاد الشام ومصر، والمناطق المسيحية الخاضعة للحكم التركي.

* تطور طرق الاتصال والمواصلات، وانتشار الطباعة مما ساعد على ظهور ا لكتب والمجلات والصحف التي بدأت تساهم في توعية الرأي العام، وتمكينه من الإطلاع على ما يحصل بالعالم من أحداث وتطورات، سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية ثقافية على درب العقلنة والعلمية ساهمت كلها في تلبية طموحات الشعوب في التحرر والتقدم والازدهار...

* ضغط الدول الأوروبية على السلاطين الأتراك، للتخلي عن حكمهم الفردي، ونفوذهم ا لمطلق، ببعث نظام دستوري يضمن الحرية والأمن وا لمساواة بين كافة المواطنين والفئات الخاصة وأن عديد البلدان المسيحية في شبه جزيرة البلقان كانت تخضع للأتراك، كاليونان وبلغاريا وصربيا...

* ظهور نخبة من رجال الإصلاح المتنورين، والمثقفين الأحرار «أتراكا وعربا» بدأوا ينادون بضرورة القيام

ببعض الإصلاحات التي كانت كالآتي :

* الخط الهمايوني 1839 م

صدر هذا المنشور الإصلاحي، في عهد السلطان عبد المجيد 1839م - 1861م وأقر الأمان، على الروح والعرض والمال، لذا فهو يعتبر وعدا بتنظيم شؤون الدولة.

* منشور التنظيمات 1856م.

لقد أكد هذا المنشور ما سبق إعلانه بالخط «الهمايوني» وأقر مساواة المسلمين بغيرهم مهما كانت أديانهم أو مذاهبهم، وتعهد بتنظيم شؤون الدولة، باصدار قوانين جديدة، كما أقر إبقاء الامتيازات والسلطات التي كانت ممنوحة لرؤساء الطوائف الدينية على أن تضبط بقوانين... من هنا يمكن القول أن منشور «التنظيمات» قد ساعد على وضع بعض القوانين الجديدة المتعلقة بالشؤون الدارية والمالية والعدلية وقطاع التعليم قصد تعصيرها وتحديثها... لكن المشكلة التي بقيت تهز المجتمع وتنخره هي المصداقية في تجسيم هذه القوانين على ساحة الواقع والممارسات، لذا اصطدمت جهود رجال الإصلاح، الذين كانوا وراء بعث التنظيمات «الإصلاحات» بعراقيل كثيرة... من ذلك أن «مدحت باشا 1822 - 1883م، الذي كان ينادي بإصلاح جذري، ووضع دستور للإمبراطورية، اضطر إلى الاستقالة من منصب الصدارة العظمى «الوزارة الأولى» احتجاجا على عدم استجابة السلطان عبد العزيز 1861 - 1876م لمطالب الإصلاح».

لقد استمر مدحت باشا بعد استقالته في النضال من أجل إصلاح الحكم، حيث ساهم في عزل السلطان عبد العزيز وتعيين السلطان مراد الخامس مكانه سنة 1876م وخلال الفترة القصيرة التي تولى فيها هذا السلطان الحكم قام مدحت باشا بإعداد مشروع «الدستور» المشروطية، وبمجرد ما جاء الى الحكم السلطان عبد الحميد 1876 - 1909م طرح مدحت الذي تولى منصب «الصدارة العظمى» من جديد مشروع الدستور الذي أعده، فوافق عليه السلطان سنة 1876م وأهم ما يميّز هذا الدستور : «أنه يحد من السلطة المطلقة للسلاطين الخلفاء، ويضمن لجميع مواطني الإمبراطورية الحرية والمساواة دون تمييز ديني أو عرقي أمام القانون، ويبيح حرية التعليم ويجعله إجباريا، كما يضمن حرية الصحافة والنشر، ويحدد صلاحيات مجلس «المبعوثان» أي النواب ومجلس الأعيان أي «مجلس الشيوخ» وطريقة انتخابهما. كما نص القانون الأساسي على ضرورة عرض ميزانية الدولة على المجلسين لإقرارهما ومنع مصادرة الأموال، أو عزل القضاة إلا لسبب شرعي، كما ألغى نظام السخرة، وغيرها من الإصلاحات...».

وبمجرد ما وضع هذا القانون الأساسي، موضع التنفيذ جرت انتخابات عامة، واجتمع مجلس النواب «المبعوثان» ثم مجلس الأعيان «الشيوخ» لكن هذا التوجه الجديد لم يستمر أكثر من سنتين إذ قرر السلطان ايقاف العمل بالدستور الذي بقي معطلا مدة إحدى وثلاثين سنة، وبذلك أظهر هذا الخليفة السلطان أنه لم يتخل عن آرائه الاستبدادية وتمسكه بالحكم الفردي المطلق

بلبوسه الديني المفتعل إلى أن عزل سنة 1909م.

**موقف رجال الدين من الإصلاح الدستوري :**

لقد كان رجال الدين يتدخلون في شؤون الدولة «السياسية وغير السياسية... ويقفون عائقا في وجه كل إصلاح مهما كانت بساطته أو محدوديته... من ذلك وعلى سبيل المثال - لا الحصر - انّهم كانوا يبثون عائقا بين الأوساط الشعبية، مستغلين جهلها وطيبتها» أن التصوير حرام بوجه عام، ليحولوا دون طبع الكتب التي بها صور، خاصة الكتب المدرسية... كما اتهم رجال الدين هؤلاء السلطان «عبد المجيد» الذي فرض على رجال البلاط والحكومة الزي الأوروبي، بأنه استبدل الزي الشريف بزي النصارى وهذا حرام دينيا...» أما مساهمتهم في المؤامرة... أو الثورة الرجعية التي اندلعت احتجاجا على دستور 1876م الذي كان أعده «مدحت باشا»، وفرض إعادة العمل به من جديد رجال الإصلاح ،جمعية «الاتحاد والترقي» فإنني سأكتفي بما كتبه الأستاذ «ساطع الحصري» في كتابه البلاد العربية والدولة العثمانية صفحة 97 و98 حيث قال : «إن أخطر الصدمات التي هزت كيان العهد الجديد كانت ثورة الرجعية التي عرفت باسم «31 مارس» لأنها قامت في نهاية شهر مارس 1909م».

إن هذه الثورة التي اندلعت نيرانها في عاصمة السلطنة قبل أن تتم المشروطية «الدستور» شهرها التاسع كانت من عمل الجنود والدراويش الذين ثاروا بايعاز وترتيبات الموتورين، من العهد الجديد، وبينهم عدد من رجال عبد الحميد السابقين.

إن أبرز زعماء هذه الثورة كان يسمى «درويش وحدتي» الذي عمل تحت ستار «الغيرة الدينية» واستطاع أن يغري الجنود السذج بواسطة مريديه وأعوانه من الدراويش والأيمة وسائر رجال الدين وجعلهم يعتقدون أن «المشروطية» مخالفة للشريعة الإسلامية، وأن خليفة المسلمين، مخالف للعهد الجديد كل مخالفة، وأما إعلانه المشروطية فكان قد تم تحت الضغط والإكراه، فالواجب الديني يقضي بالغاء «القانون الأساسي» وإعلان «الشريعة المحمدية» ولذلك تآمر الجنود على ضباطهم، صباح اليوم الحادي والثلاثين من شهر آذار «مارس» وخرجوا من ثكناتهم، لتنفيذ الخطط المقررة للثورة، حاصروا المجلس النيابي والباب العالي وأرسلوا وفدا إلى قصر السلطان وطالبوا : إسقاط الحكومة القائمة، ورفض المجلس النيابي وإلغاء المشروطية وإعلان الشريعة الإسلامية. وأزهقوا في الوقت نفسه عدة أرواح بريئة : «قتلوا وزير العدلية وأحد مبعوثي «نواب» العرب أمام المجلس النيابي، كما قتلوا طائفة من الضباط الكبار والصغار في الثكنات وخارجها وعندما استجاب السلطان لهذه الطلبات «بتخليه عن الدستور» وألف حكومة جديدة لتنفيذها : قالوا : «عند إعلان المشروطية كانت المدافع أطلقت إحدى وعشرين طلقة، فيجب أن يتم الاحتفال بإعلان الشريعة بإطلاق مائة طلقة».

**مواجهة الرجعية والاستبداد :**

لقد تمثلت مواجهة الرجعية السلفية والاستبداد الحميدي، قصد الإطاحة بالحكم الفردي المطلق لإقامة

نظام دستوري، عن طريق الجمعيات السرية داخل الإمبراطورية، والعلنية خارجها، منذ سنة 1889م، من ذلك جمعية «الاتحاد والترقي» التي اتخذت باريس مقرا لها وجمعت العديد من العناصر المتنوّرة، والمعارضة للنظام القائم. كما وقع تنسيق نضالي بين الجمعيات السرية والعلنية زيادة على التطور الذي شهدته الحركة المعارضة على يد المهاجرين الذين كانوا يمثلون طليعة رواد الإصلاح المتنورين، واستقروا ببعض العواصم الأوروبية مثل : «باريس، جينف ولندن...» وبدأوا بطبع المنشورات المناهضة للسلطة، وإدخالها سرا إلى «القسطنطنية» والمدن الرئيسية لفضح النظام القائم، وتوعية الرأي العام وإعداده للمقاومة. كما قام المهاجرون باصدار حوالي مائة جريدة ومجلة كانت تنادي كلها بالثورة من أجل الحرية والنظام الدستوري.

ونتيجة التطور والانتشار الذي حققته حركة المعارضة داخل الإمبراطورية وخارجها، عقدت جمعية «الاتحاد والترقي» مؤتمرا بباريس سنة 1907م الذي كان من بين مقرراته :

1 ـ الاستمرار في نشر الدعوة سرا ، خاصة بين صفوف الطلبة وفصائل الجيش.

2 ـ إجبار السلطان عبد الحميد الثاني على ترك عرش الإمبراطورية.

3 ـ بعث الدستور، وتجديد كل أسس النظام الإداري للدولة.

لقد توالت الأحداث سريعا بعد هذا المؤتمر إذ تحت الضغط الذي سلط على السلطان... أجبر على إعلان عودة العمل بالدستور، يوم 10 جويلية 1908م، فأطلق سراح كافة المعتقلين السياسيين، كما عاد جميع المبعدين والمنفيين، ووقع اعتقال العديد من رموز عهد الاستبداد وجلاديه... فعمت الفرحة جميع ولايات الإمبراطوبة خاصة «العربية منها»، وجرت الانتخابات النيابية، وبدأ مجلس «المبعوثان» أعماله بكل حماسة واندفاع.

لكن مرحلة الفرحة والانفراج هذه لم تدم أكثر من تسعة أشهر إذ تحركت العناصر الدينية الرجعية وأصحاب المصالح وأنصار الاستبداد «الحميدي» بثورة مضادة يوم 31 مارس 1909م، فأبطل العمل بالدستور وتكونت حكومة رجعية وفر أعضاء البرلمان المنتخبين خوفا على حياتهم وقتل العديد من أنصار الحرية والإصلاح... لكن جمعية «الاتحاد والترقي» حركت أنصارها، خاصة داخل القوات المسلحة فسحقت هذه المؤامرة، وعزل «السلطان الخليفة زعيم حركة الجامعة الإسلامية، يوم 10 جويلية 1909م».

# الخطاب الإعلامي الأمريكي والعرب

حسين خمري *

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بدأت أمريكا تظهر كقطب عالمي يسعى لبسط هيمنته وتفوقه على العالم. وقد ساعده على اكتساب هذه المكانة ازدهار اقتصاده وحداثة مؤسساته وانتعاش جوه الديمقراطي. وقد انفرد بريادته إلى فرض مواجهة المد الشيوعي ومناقضته له في التصور والإجراء ومن ثمة مساندة أوربا الغربية له. أي أنها وضعت نفسها اقتصاديا وعسكريا وثقافيا في مواجهة المنظومة الشيوعية مبدية تحدياتها على كل الأصعدة.

هذا الموقف الذي أعطته أمريكا لنفسها جعلها تفوض حضورها شيئا فشيئا كقوة مهيمنة لا يستطيع الصمود في وجهها أي شعب من الشعوب. وكان هذا هو المحرك الرئيسي الذي دفعها في البداية إلى الإسراع في تطوير منظومتها العسكرية وتطوير الأسلحة الفتاكة التي بدأت تجريبها في نهاية الحرب العالمية الثانية بالقائها لقنبلتين نوويتين على هيروشيما ونجازاكي، والتي يمكن اعتبارهما كإنذار وتحذير لكل العالم.

هذه الوضعية العدوانية دفعت أمريكا إلى خوض معارك عدوانية طغى عليها الطابع الاستعراضي من جهة وسمحت لها بتجريب آلياتها المستعملة للهيمنة وتطوير تجاربها الحربية من جهة أخرى. وقد رافق هذه الانجازات العسكرية تطور ثقافة أمريكية تسعى بكل الوسائل إلى فرض نموذجها الثقافي ومنظوماتها المعرفية وآليات لإنتاج الثقافة لاقتراح بدائل ثقافية جديدة. إلى جانب إنتاجها لنموذج استهلاكي حاولت تعميمه على كل أجزاء المعمورة قصد تحقيق الحلم الأمريكي.

ويمكن القول أن الهيمنة الثقافية الأمريكية قد سارت في خط متواز مع الهيمنة العسكرية والاقتصادية حيث ساعدت هذه العوامل على نشر هذه الثقافة بما توفر لديها من وسائل النشر. وقد بدأ ذلك منذ الخمسينات من القرن الماضي بواسطة السينما عن طريق مؤسسة ضخمة مثل هوليود. وفي هذه الفترة تكرست مجموعة من الأسماء خلق منها الإعلام الأمريكي أسطوزة مثل مارلين مونرو وجيمس دين وألفيس بريسلي. ثم جاءت من بعدهم مجموعة من الأسماء التي عرضت تاريخ أمريكا عن طريق أفلام رعاة البقر التي تبين تفوق الإنسان الأمريكي وشجاعته مرسخة بذلك هذه الصورة في أذهان المشاهدين.

وفي هذا الوسط المترف وتعدد وسائل الإعلام والاتصال تطورت كل الأشكال التعبيرية من أدب وصحافة وموسيقى (موسيقى روك اندرول خاصة) التي عبرت بصدق عن قوة الرجل الأمريكي وعنفه فانتجت محبيها ومتتبعيها في العالم العربي لتأمين وجودها الثقافي في كل بقاع العالم بغية تحضيره لتقبل العنف أو على الأقل تبريره.

ولكي توجد أمريكا لنفسها قاعدة صلبة فانها لم تتوقف عند حاجيات الإنسان الراشد والتي خلقتها بالأساس لتدجينه واحتوائه والهيمنة عليه. فانها قد توجهت بكل امكاناتها التقنية والفنية الى الأطفال بواسطة الأفلام الكرتونية (مثل شركة ديزني) وباطمان وسيبدرمان والتي تمجد كلها قوة وشجاعة الإنسان الأمريكي. وأخيرا عن طريق اللعب مثل باربي التي تعتبر نموذج الأناقة والبراءة.

وبغرض تهيئة الرأي المحلي وخاصة الأطفال والشباب فقد عمدت الى انتاج لعب فيديو مرتبطة بالسياقات السياسية والاستراتيجيات القومية الكبرى مثل لعبة

* أستاذ بجامعة قسنطينة بالجزائر

الفيديو التي صممها أكبر المهندسين في الاستراتيجيات العسكرية وهندسة الأفكار والتي تصور الرئيس العراقي السابق صدام حسين في حالة هروب مستمر وتخف في المتاهات لتعويد الأطفال على اطلاق النار عليه في كل مكان يظهر فيه وهذا بهدف تبرير التدخل العسكري في العراق.

هذه المواد «الفنية» الموجهة أساسا إلى هندسة أفكار الأطفال والشباب قد صممت بهدف تحضيرهم إلى مرحلة أخرى أي تحييدهم وتدجينهم. هذا في مرحلة أولى. والتأهب للتدخل في النظام التعليمي سواء كان ذلك على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون. في مرحلة ثانية.

وكانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر هي المؤشر الذي أعطى الضوء الأخضر للولايات المتحدة الأمريكية لتحقيق هدفها في استبدال المنظومات التعليمية العربية الإسلامية من مناهج ورؤى قومية تستمد عناصرها من الهوية الحضارية بمنظومات ذات مضامين موالية لأمريكا وذلك بعد وضع حكام مساندين لها مثل ما حدث في أفغانستان والعراق وبالتلويح بالاجتياح المباشر مثل ما حدث مع المملكة العربية السعودية وبعض دول الخليج.

إن فرض استبدال النظام التعليمي القومي النابع من عناصر الهوية الثقافية العربية واستبداله بمنظومات ذات مضمون «إنساني» هو تهيئة الجيل الجديد لتقبل الهيمنة الأمريكية ونموذجها «العالمي» إلى فترة طويلة تتجاوز مجرد الاجتياح العابر فتخلق خزانا من المتعاطفين معها والمؤيدين لها.

ولتدعيم هذا الموقف فقد لجأت أمريكا إلى فرض الاختيارات الاجتماعية والسياسية على بعض الدول. سواء بطريق غير مباشرة مثل التلويح بالتدخل وفرض العقوبات الاقتصادية والسياسية أو عقد أحلاف وهمية وهشة قصد حماية مصالحها. ولتحطيم كل إرادة تقف أمام تعنتها. فإنها قد لجأت الى حروب عدائية مفضوحة استهدفت مكونين أساسيين هما الإسلام والعروبة. فكان أن تدخلت عسكريا في أفغانستان لطرد حركة طالبان اعتبارها حركة إرهابية كما تدخلت عسكريا في العراق بحجة إقرار الديمقراطية والبحث عن أسلحة الدمار الشامل رغم تقارير مفتشي الأمم المتحدة التي تنفي وجود مثل هذا النوع من الأسلحة.

وقد أعلنت أمريكا عن نواياها عقب طرد الرئيس العراقي صدام حسين في تغيير النظام التعليمي مع إقصاء كل عناصر القومية والهوية الحضارية وتحييدها وذلك بعد تبديل النظام السياسي والاجتماعي وخلق علاقات إنسانية جديدة بين أبناء العراق وفق منظورات سياسية خططت لها أمريكا مسبقا وربما منذ سنوات.

والغريب في الأمر أن الذريعة التي تستعملها أمريكا في كل مرة تريد فيها ضرب شعب من الشعوب أو التدخل في مساره السياسي والاجتماعي هو إثارة موضوع «الديمقراطية وحقوق الإنسان» ولكن على الطريقة التي يراها والتي تخدم مصالحها بطبيعة الحال. علما بأن الديمقراطية هي مفهوم نسبي يتغير بتغير الثقافات والحضارات مثل نظام الشورى في الإسلام وبعض الأنظمة القبلية والقواعد الأخلاقية عند بعض المجتمعات الافريقية وشعوب آسيا الوسطى. ومفهوم حقوق الانسان هو الآخر مفهوم ثقافي نسبي عرفته كل الشعوب والحضارات وبدرجات متفاوتة.

فها عرفته وطبقته أمريكا ؟

أعتقد، بل أجزم أن لا.

هناك الكثير من الأدلة والمواقف التي تكشف بطريقة مفضوحة عدم احترامها لحقوق الإنسان سياسيا وثقافيا وعقليا...

لذكر الأمثلة التي أبدت فيها أمريكا عداء للدول التي لا تتوافق ومنظوراتها السياسية ابتداء بمعاداتها لجمهوريات الاتحاد السوفياتي والتي امتدت لعدة عقود في إطار ما سمي «الحرب الباردة» ثم لبعض الدول التي رفضت سياساتها أو أظهرت معار ضتها للنظام الدولي الجديد المجحف ثم للعولمة بما فيها من ظلم. هذا على المستوى السياسي والاجتماعي حيث تحترم حقوق الإنسان سياسيا واجتماعيا.

وعلى المستوى الديني والعقدي فقد أبدت عداء شديدا للإسلام معتبرة إياه دينا منتجا للإرهاب. فحاربت الدول

التي تبنت النظام الإسلامي سياسيا. ولم تتوقف عند هذا بل مارست نوعا من الإرهاب حتى على الرعايا الأمريكيين المسلمين وبعض الجماعات الإسلامية المقيمة على التراب الأمريكي رغم التزامها بقوانين البلد المضيف.
ولكي تؤمن أمريكا لنفسها صورة الدولة العظمى المهيمنة فقد جندت كل إمكاناتها التكنولوجية والاعلامية المتطورة لمراقبة تحركات الدول التي وضعتها في قائمة أعدائها بواسطة الأقمار الاصطناعية لتستطيع أن توجه لها ضربة قاضية متى شاءت وكلما ادعت أنها تشكل خطرا على الأمن القومي الأمريكي. هذه التكنولوجيا المتطورة جدا جعلت العالم تحت مجهر أمريكا التي أصبحت تتحكم في كل تحركاته وتراقب تطوراته على الأرض.
هذه الترسانة من الأسلحة الفتاكة المصحوبة بأرمادة من الوسائل الإعلامية المتطورة تهدف فيما تهدف اليه إلى فرض سلطتها على العالم بالقوة مستعملة مبدأ حق التدخل من جهة و «دعم العمل الديبلوماسي بالقوة العسكرية» من جهة ثانية. وتصدق هذه المقولة في المجال الأعلامي.
فحروب أمريكا ومعاركها تنقل على المباشر وتغطيها شبكات تلفزيونية مستعملة تقنيات عالية معتمدة على جيوش من المخبرين والمحققين والمراسلين العسكريين فاصبح التفرج على المباشر على تطورات الحرب وكأنها فيلم وقد عاش الشاهد في كل أنحاء العالم. ومن ضمنه المشاهد العربي. الحرب على افغانستان والحرب على العراق وهو ما ولد لديه حالة من الإحباط واليأس وشعور عميق للعجز وعمّق لديه الوعي القومي والانساني بسبب الاخفاقات المتتالية لقمم الجامعة العربية.
وهدف أمريكا من هذا الاستعراض الاعلامي هو تفكيك المنظومة الإعلامية العربية التي تكاد تكون غائبة عن هذه الأحداث الكبرى حيث غابت كل الشبكات التلفزية العربية ما عدا قناة الجزيرة التي حوصرت في أفغانستان وتعرضت للمضايقة في العراق وتعرض مكتبها في بغداد واغتيال بعض صحفييها وملاحقة بعضهم حتى بعد انتهاء العمليات العسكرية مثل ما حدث للأعلامي تيسير علوني الذي اعتقل في اسبانيا لعدة أسابيع. وقد اجتهدت وسائط الاعلام في التغطية على مأساة الإنسان العراقي وتركيزها على مساوىء النظام السياسي وتحميله تبعة ما حدث.
هذه الممارسات والتي لا تعكس مستوى احترام حقوق الإنسان في الإعلام والتعبير عن الرأي بحرية ومحاصرة الإعلاميين في الميدان، مع فارق في الامكانات، فانها تهدف إلى تحييد الخطاب الإعلامي العربي وتعطيل آلياته التبليغية. وفي بعض الأحيان التشديد على الفارق النوعي بينه وبين الخطاب الإعلامي الأمريكي وحتى إلى التشكيك في مضمونه ورؤيته للأحداث وهذا لزعزعة العلاقة بينه وبين مستهلكه الأول الذي هو المواطن العربي، وقد نتج عن هذه الوضعية غياب خطاب إعلامي يطمح إلى تفكيك آلية الهيمنة الإعلامية الأمريكية.
هذه الهجومات المضادة لكل نشاط إعلامي عربي سواء في الميدان أو الذي يطمح إلى بناء استراتيجية اعلامية تكون بديلا للخطاب الاعلامي المهيمن الذي يعكس رؤية أحادية تدافع عن المصالح الأمريكية ولو على حساب الشعوب الأخرى قد تم اقصاؤه. وفي نفس الوقت يعمل الإعلام الأمريكي على تعطيل المبادرة العربية ونفيها من الفضاء الإعلامي العالمي لجعل العربي صدى وتابعا ومستهلكا للأحداث دون أن يستطيع انتاجها أو على الأقل معالجتها بطريقة موضوعية بما يتوافق ومصالح وتطلعات الشعب العربي. وقد عمل عنف الصورة الإعلامية على تعطيل الأدوات التعبيرية وإفراغها من كل محتوى حضري.
ان امتلاك أمريكا للتكنولوجيا الرقمية وتوظيفها في المجالات العسكرية وتزويد رؤوس القذائف بأجهزة «ذكية» دقيقة للتحكم عن بعد وتغطيتها بشبكة مراقبة إلكترونية جعلت كل شبر من العالم العربي هدفا محتملا لقصف أمريكي. وفي المجال الاعلامي فان القوة العسكرية قد أصبحت وسيلة لخدمة النشاط الاعلامي مما جعل خطابه يتميز بالعنف سواء كان عنف الصورة حيث تعرض الصور، صور الحرب خاصة والعمليات العسكرية، بكل بشاعة وواقعية لدرجة أن المشاهد يحس

أنه يشاهد فيلما من أفلام الرعب. فالمأساة الإنسانية التي تعرض لها ملجأ العامرية قد حول المشهد الحربي إلى سلعة استهلاكية بدل الصورة الإعلامية أو كما حدث لنجل صدام حسين الذي أعيد تشكيل ملامحه بواسطة المواد البلاستيكية ثم تم عرضه على شاشات التلفزة العالمية.

وهذا العمل في حد ذاته له أكثر من دلالة على المستوى الإعلامي والرمزي حيث يعهد الإعلام الأمريكي ترميم ملامح الإنسان العربي ويعيد صياغة شكله كما يرغب أن يظهره بواسطة المساحيق التقنية والخطوط المستعارة وهو ما يدل على عنف الإعلام وتلاعبه بالعقول وتحريكها في الاتجاه الذي يريد.

إضافة إلى عنف الخطاب الإعلامي الأمريكي فانه قد تميز أيضا بالكثير من التشنج والتطرف وهو ما جعله يتسم بنظرة استعلائية تجاه الشعوب والثقافات الأخرى ووضعها في موقف تحد بما في ذلك الدول «الحليفة» وذلك لإبراز تفوقه وامتلاكه لزمام المبادرة في هذا المجال.

هذه التناقضات التي تميز الخطاب الإعلامي الأمريكي تعكس ضبابية في الرؤية الأمريكية لقضايا العالم وعدم انسجام في الموقف الأمريكي كما تعبر عن انفصام بين القول والفعل واتساع الهوة بينهما وهي شيء يمكن لأي متتبع لقضايا الإعلام الأمريكي وتصريحات بعض الساسة الأمريكيين أن يلاحظه.

وتهدف هذه المناورات الإعلامية إلى تحويل المستهلك من مجرد متفرج حيادي بريء إلى تابع ومؤيد للثقافة الأمريكية فيعيد، بوعي أو بغير وعي، انتاج مقولاتها ورؤيتها للعالم دون التجرؤ ولا حتى القدرة على نقدها أو تفكيك خطابها بموضوعية بعيدا عن كل الضغوطات. وهذه التناقضات التي تحملها البنية الثقافة الأمريكية داخلها، ربما تكون أحد أسباب تفسخها وعناصر انحلالها وفنائها.

وإذا كان الإعلام الأمريكي موجّه إلى العالم العربي والذي يخاطبه في الكثير من الأحيان بنوع من الاستعلاء وربما الاستخفاف والتشكيك في قدراته الابداعية فانه يلغي ذاته بذاته ونراه في بعض الأحيان يتجرد من آدميته وفي المقابل فانه يعمل على تجريد الإنسان العربي من أدواته النقدية ويعرض عليه نموذجا معينا ويقولبه داخل فضاء حضاري يهدف إلى تفتيت البنية الثقافية العربية.

# أي علمانية للمجتمع المدني في الثقافة العربية؟ التسويغ العقلاني ورهانات المعرفة

عثمان بن طالب

ليس لنا، في هذا الوضع الرهيب الذي يعيشه العرب، إلا أن نفكر بصوت مسموع، ومجال تفكيرنا في هذه الورقة يتمحور حول إشكالية المجتمع المدني وموقع هذه المسألة في قدرتنا على تشخيص أزمة الواقع الاجتماعي السياسي العربي من ناحية وبلورة البديل الثقافي لهذا الواقع من ناحية أخرى.

إننا لا ندعي امتلاك الحقيقة أمام مشهد معقد يتطلب منهج التفكير النسبي والاجتهاد العقلاني ولسنا هنا بصدد تلقين الدروس أو رفع الشعارات الحماسية.. إننا نفكر انطلاقا من احساسنا القوي بالانتماء إلى هذه الأمة المفجوعة في وجودها الحضاري أمام أشرس هجمة استعمارية عرفتها في تاريخها.. نحاول فهم أسباب أزمتها انطلاقا من مرجعيات فكرية تنتمي إلى المدرسة الإصلاحية التونسية المتصلة الحلقات منذ قرن ونصف، وما توصلت اليه هذه التجربة من رصيد متجسد في مشروع ثقافي له اجابات واضحة لأسئلة الحداثة الاجتماعية السياسية واستجابات واقعية واستشرافية لتحولات الثقافة الكونية وانعكاسات العولمة وهيمنة دولة العالم على مفاهيم السيادة والحق في الاختلاف والشرعية الدولية.

إن المسؤولية الفكرية للمثقف العربي لم تعد تسمح اليوم بالصمت أو بالحلول التلفيقية أمام سريالية الأحداث وجمود الأنظمة وسياسة المكاييل المختلفة وانحسار فضاء الحرية واختراق مقومات الهوية من احتلال الكويت إلى احتلال العراق وتدميره ونهب ثرواته، سقطت كل الأقنعة التي كانت تضفي مساحيق المنطق والشرعية لبعض الأنظمة وما يسمى بالجامعة العربية، وتبينت للإنسان العربي هشاشته التاريخية التي سوّقها فوكوياما وجسّدها البيت الأبيض بمنطق التحرير ومقاومة الإرهاب وتصدير الديمقراطية الغربية كعلب الكوكاكولا والهمبرغر.

تبين لنا جميعا أن الأسباب الحقيقية لمأساتنا ليست أسباب خارجية تتعلق بالآخر، بقدر ما هي أسباب داخلية تتعلق بدكتاتورية التخلف التي عطلت المهمات التحديثية رغم ما تزخر به مجتمعاتنا من طاقات. يشترك المجتمع السياسي والمجتمع الثقافي في مسؤولية هذا الجمود التاريخي... لأن الحسم في عديد القضايا المصيرية لم يحصل بالقدر المطلوب من الاجتهاد والوفاق... وأدى هذا الوضع إلى تغييب العقل وتنامي الفكر الخرافي الظلامي وتعميق القطيعة بين خطاب القوة وقوة الخطاب لدرجة أصبحت تنذر بالانفجار مع غياب البدائل الكفيلة بمصالحة الفكر مع العقل والوجود مع المنشود.

.إننا نعتبر أنّ المجتمع المدني، كثقافة جديدة وكمشروع أساسي للدولة الاجتماعية المعاصرة، هو المدخل السليم

ليستعيد المثقف العربي المبادرة الفكرية والاجتماعية على أساس علماني قادر على تسويغ العقلانية والحرية لنظرية سياسية تشكل خطا ثالثا بين قطبي ثقافة الفكر الواحد المكرسة في المؤسسات وثقافة الدولة الدينية المرفوضة من حيث ا لمبدأ. يمثل المجتمع المدني تحديا مفهوميا ومعرفيا لثقافتنا السائدة، لا فقط لغياب تقاليد الحرية والاختلاف والتسامح والمواطنة في الفضاء العمومي، ولكن أيضا لأخطاء بعض المنظرين لهذا المفهوم ولعل من أبرزها سعيهم إلى إسقاطه على الواقع العربي بمنطق غربي لا يأخذ بالاعتبار خصوصية العلاقة بين السياسة والدين وجدلية المراحل في بناء الديمقراطية الوطنية على أسس دستورية مؤسساتية.

إن المجتمع المدني الذي نعنيه هو سلطة المجتمع في فرض مشروعية الدولة والفصل بين السلطات لتكون السلطة تعبيرا عن إرادة الناس، هو أيضا ثقافة التعددية وحرية التعبير والفكر والمعتقد وحرمة المواطن. ولكن هذه السلطة المجتمعية لا تتكرس إلا في مؤسسات وقوانين (جمعيات - إعلام وأحزاب) يضمن وجودها دستور وآليات تشريعية تعبر عن وفاق تاريخي في كتلة تاريخية بين مكونات المجتمع. إن شروط تحقيق هذا الواقع في حياتنا المدنية يمكن توفيرها إذا توفقنا إلى مقاربة شاملة لمعضلة الحكم ومعضلة الدين ومعضلة المواطنة.

كلما تأخر المجتمع المدني في التشكل والوجود والفعل في التصدي لاشكاليات الديمقراطية والايديولوجية الدينية وحقوق الإنسان العربي في المواطنة الحرة كلما تفاقمت هذه المعضلات في عالم لا يرحم المتخلفين عن ركب الحداثة والمعرفة والقوة.

إن المجتمع المدني هو قبل كل شيء مطلب تاريخي لا مفر منه يتحمل فيه المثقفون المسؤولية الأولى إذا تخلصوا من عقدة الاستقالة عن الشأن العام ولوثة الايديولوجيا الطوباوية ونزعة التبعية للسلطة السياسية. ومسؤوليتهم في واقعنا العربي هي قبل كل شيء مسؤولية فكرية لطرح أسئلة جوهرية تتحكم في قدرتنا على صياغة مستقبل شعوبنا.

من أوكد هذه الأسئلة، نستحضر هنا سؤالين أساسيين:

**أولا** : ما هي أسس وحدود التسويغ العقلاني لعلمانية عربية قادرة على عقلنة السلطة وحسم العلاقة بين الدين والسياسة ؟

**ثانيا** : ما هي أسس العقد الاجتماعي المطلوب لتجذير ثقافة المجتمع المدني على أرضية الوفاق التاريخي ؟

نعتقد أن الإجابة السليمة عن هذه الأسئلة هي مسؤولية ثقافية لا تُفصل الاجتماعي عن السياسي وتتطلب من نخبنا قدرا كبيرا من النقد الذاتي والمواجهة والتخلص من الأجوبة الجاهزة التي يوفرها الانبهار الحضاري بالغرب من ناحية، والانجذاب الايديولوجي للخطاب الديني المتنامي لمنظري الأصولية الإسلامية، النزعة الأولى تصطدم بالبنية الاجتماعية العربية، والنزعة الثانية تقود حتما الى استحواذ الدين على الدولة وتولّد نظاما كليانيا متناقضا مع المجتمع المدني وترسيخ التسامح العقدي

دينيا وفكريا.

إن هشاشة التجارب العلمانية في الحقل الثقافي العربي ترجع لأسباب عديدة من أهمها غياب الفهم المتطور لطبيعة السياسة والاجتماع والخلط بين علاقة الدين بالسياسة وعلاقة الدين بالدولة. هذا من جانب السؤال الأول المتعلق بعقلنة السلطة والمؤسسات المدنية، أما من ناحية السؤال الثاني المتعلق بمفهوم العقد الاجتماعي والوفاق التاريخي، فهشاشة التجارب العلمانية ترجع إلى الفجوة الحاصلة بين المنظور الفلسفي بأبعاده الابستمولوجية والمنطقية والمفهومية، والمنظور الاجتماعي الذي يتطلب انخراط المثقفين في مختلف جبهات التحديث الاجتماعي (الجمعيات - المؤسسات الإعلامية - المنظمات المهنية - الأحزاب). إن التأسيس الفلسفي للعلمانية لا يعني أي شيء إذا لم يتجسد هذا التأسيس في ديناميكية اجتماعية مدنية، أولا لأن السلطة السياسية المتحكمة في الفضاء العام غير قادرة عربيا على الإقرار بفشلها في الاستجابة للمهمات التحديثية، اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، التي تعهدت بها، وثانيا لأن منظري الأصولية الإسلامية المعادية للعلمانية لا يكتفون بالتنظير الديني لمشروعهم الكلياني، بل يعملون على كل المستويات، وخاصة المستوى الاجتماعي والمستوى الثقافي، على اختراق الفضاءات المتروكة والمهمشة لتوجيهها وتجنيدها لخدمة مشروع مرفوض من حيث المبدإ، لا فقط لاعتبارات تاريخية أو اجتماعية كما يلجأ إلى ذلك أغلب الدارسين العرب في مقاربتهم للعلاقة بين الدين والسياسة بل لاعتبارات ابستمولوجية جوهرية تتعلق بالفصل بين الدولة والدين وإعادة ترتيب لعلاقات الأرض والسماء واستقلال السياسة عن الدين. هذه الاعتبارات تؤكد أن الموقف العلماني أصبح موقفا لا مفر منه من منظور عقلاني، وهو موقف يتحكم في مطلب المعرفة ومطلب الحرية كخيار لا بديل عنه.

إن التسويغات التاريخية والاجتماعية للعلمانية العربية، التي اكتفت برفع شعار فصل الدين عن الدولة، على غرار الفصل الغربي بين الدولة والكنيسة، لم تتمكن من تجاوز الشروط التاريخية والاجتماعية للمجتمع التقليدي وإنتاج فكر تنويري جديد يشتغل من خارج الفكر الديني. فالذين دافعوا عن مبدإ الفصل بين الروحي والزمني في الإسلام (علي عبد الرازق(1) - محمد أحمد خلف اللّه - محمد سعيد العشماوي) لم يخرجوا عن نطاق التأويل لنصوص المرجع الديني لمحاولة التمييز بين «الإسلام الديني» و«الإسلام الحضاري».

هذا الاجتهاد العلماني لفصل الدين عن الدولة يقول بعدم وجود نصوص شرعية تدعو لعدم الفصل ويعتبر أنّ العلاقة التي قامت في التاريخ العربي الإسلامي (الخلافة مثلا) لا علاقة لها بجوهر الإسلام. فكأننا هنا أمام تواصل واستنفاذ للمشروع الفكري الرشدي في محاولة التوفيق بين الدين والعقل، والحال أن الظروف التاريخية تغيّرت في كل مستويات البنى الثقافية والاجتماعية والسياسية والمقاربة الابستمولوجية لهذه القضية أصبحت اليوم

تتطلب، من زاوية حتمية عقلانية العلاقة بين المجتمع المدني والدولة، نظرة جديدة للارتباط بين الدين والدولة في الإسلام. هذه النظرة تقوم على الطبيعة التاريخية الموضوعية لهذا الارتباط وليس على مبدإ العلاقة المفهومية الضرورية التي تبررها أو لا تبررها نصوص شرعية.

فالقول بوجود علاقة تاريخية وعوامل سوسيولوجية تفسر ظهور الدولة الدينية لا يعني بالضرورة وجود علاقة معيارية. وهذا ما فسّر مسار العلمانية الغربية منذ عصر النهضة. ولكن القبول بالاختلاف التاريخي (عدم ازدواجية السلطة كما حدث في الغرب مثلا) لا يجب أن يسوّغ الموقف الثقافوي الذي يتذرع بنسبية المقاربة للقول برفض العلمانية باعتبارها معطى ثقافيا خارجيا، والحال أن أزمات الفكر العربي المتراكمة تقود كلها اليوم إلى الإقرار بحتمية العلمانية من منطلق عقلاني صرف مع اعتبار خصوصية فهمنا لتجسيداتها الاجتماعية والسياسية في فكرنا وسلوكنا ومؤسساتنا.

إن السؤال الجوهري الذي يطرحه عادل ظاهر(2) في الرد على تناقضات منظري الدولة الدينية و «الصحوة الإسلامية» من ناحية، وعلى دعاة «العلمانية الهشة» أمثال فؤاد زكريا وصادق جلال العظم، هو سؤال مصيري يتحكم في أسس المشروع الثقافي العربي برمته. هذا السؤال هو : ما هو نوع المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع؟ إن الإجابة الأصولية على هذا السؤال، والمتمثلة بالقول بأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون مستقلة عن المعرفة الدينية بل هي مشتقة منها تقود إلى فكر لا تاريخي يحكم على العقل العربي بعدم القدرة على انتاج المعرفة المعيارية المطلوبة من دون توجيه خارجي لتحديد القيم المدنية. هذا التفكير الرافض لوجود استقلال منطقي بين المعرفة المنشودة لتنظيم المجتمع والمعرفة الدينية هو مأزق تاريخي حضاري نتائجه نشاهدها في جمود الحكم العشائري الولائي (حتى وإن تزين بالحزبية والجمهورية الوراثية).

ونشاهده أيضا في منطق المواجهة بالعنف والإرهاب بنفس المنطلقات التدميرية لإرادة تشكل المجتمع المدني الحر الضامن لتوازن الحياة المدنية وقدرتها على الإبداع والحوار وصياغة المعرفة العملية لتحديد الغايات والقيم المطلوبة للشؤون الدنيوية. هل الإنسان العربي أصبح عاجزا، لأسباب ابستيمية تخص بنيته البيولوجية والعقلية، على تحديد الغايات والقيم المتحكمة في مصيره، بدون وصاية الحكام وتوجيه الناطقين باسم الإله؟

لا مجال اليوم بالاقرار بأن ثقافتنا في أوكد الحاجة اليوم إلى إعادة النظر في العلاقة بين الأخلاق والسياسة من ناحية بالسؤال في مشروعية السلطة وآليات المعرفة العملية لتنظيم المجتمع، وفي العلاقة بين الدولة والدين والسياسة والدين بالسؤال في المعرفة المعيارية التي تضبط الغايات القيمية لمجتمع التسامح والاختلاف والمواطنة الحرة في مجتمع مدني متحرك ككتلة تاريخية مؤمنة بهويتها ومصيرها وقدرتها على الإضافة للحضارة

الإنسانية.

من هذا المنظور العلماني العقلاني لترتيب العلاقة بين الدين والحكم والمجتمع، لا نعتقد أن إسقاط العلمانية الغربية على الواقع التقليدي العربي هو الحل السحري الجذري، بل نعتقد أن الخصوصية التاريخية لا تبرر نسبية المفاهيم المعيارية والغايات حتى وإن فسرت اختلاف المقاربات في مستوى المعرفة العملية لتحقيق الغايات العقلية وتأسيس مبدأ الالزام الخلقي لمعيار ما يصلح للبشر من خير على أساس الضرورة العقلية. فإذا كان الإنسان قادرا لوحده على معرفة اللّه (وهذا ما تقره كل الديانات ويسلم به الأصوليّون أنفسهم)، فهو قادر أيضا، منطقيا، على تحديد قيم المعرفة المعيارية وغاياتها لتنظيم مجتمعه. إن استعادة العقل العربي لوظيفته المعيارية الجوهرية هي المطلب التاريخي المتحتم الآن مجتمعيا ومؤسساتيا. وانطلاقنا من سؤال العقد الاجتماعي (الميثاق الوطني التونسي نعتبره نموذجا في هذا الاتجاه) وضوابط العلاقة بين الدولة والدين والسياسة والدين، يقودنا إلى الاقرار بفكرتين أساسيتين في طرحنا لإشكالية المجتمع المدني. أولا، أن العلمانية المخصوصة بواقعنا الاجتماعي تتطلب مرجعيات إصلاحية عقلانية تؤسس لوفاق تاريخي بين المجتمع الثقافي والمجتمع السياسي وصياغة عقد اجتماعي لا يلغي العامل الديني والروحي، بل يعقلن ويدستر علاقة هذا العامل الديني الروحي، بالحياة المدنية (فصل الدين عن السياسة بقانون يضمن التساوي في الحقوق وحرية المعتقد ويرفض المعيارية الأصولية والدولة الدينية). إن شجاعة هذا الموقف الحضاري في مواجهة المؤسسة الدينية بالحجة التاريخية هو من مسؤولية المثقف العربي والسياسي العربي على حد سواء. وهذا يقتضي الإقرار بعضوية العلاقة بين المسؤوليتين خارج منطق الصدام الحتمي وافتكاك السلطة، وخارج منطق الاحتواء والولاء وتوارث الفكر الواحد والحزب الواحد والدولة الكافلة باجهزتها البيروقراطية والأمنية والعسكرية بايجاد الحلول لكل المشاكل. هل هناك فرق كبير بين من يدعي النبوة وامتلاك الحقيقة وهو متربع على كرسي الحكم الوراثي، وبين من هو متربص به مدعيا امتلاكه للحقائق الدينية من وحي اللّه وأسبقية النقل على العقل؟ لقد قدم الفكر العقلاني العربي تنازلات عديدة وخطيرة للخطابات الايديولوجية التي تدعي التحديثية (قومية واشتراكية وليبرالية على حد السواء) وللخطابات الأصولية التي تدعي امتلاك الحلول المصيرية الجاهزة. وفي كل الحالات أدت الأزمات إلى ضعف... قوة البرهنة بفعل غياب الوفاق التاريخي بين إرادة التغيير وصياغة الأجوبة الممكنة لمفاهيم المجتمع المدني والديمقراطية الناشئة، في إطار أخلاق المحاورة والمجادلة بين النخب المسؤولة على مسار الحياة الاجتماعية لاستنباط الحلول المخصوصة بواقعها.

أدت هذه التنازلات إلى استحكام نفوذ فكر الألوهية السياسية التي شرعت التدخل الأجنبي باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان، كما أدت إلى دكتاتورية

التخلف الاجتماعي وعدم القدرة على مجابهة انعكاسات فكر العولمة وآلياتها الثقافية والاقتصادية. في هذا المشهد العربي المستفحل، تغيب المواطنة وتصعب صيغ التوافق والمؤسسات العادلة وقيم الحوار والتسامح والتعددية، وفي غياب سلطة العقل والفكر التنويري من المعرفة المعيارية المتحكمة في هذا الواقع، يقف المثقف على هزائمه خارج دائرة الفعل الحقيقي في نسق الأحداث المحيطة به. فمشروع الحداثة الذي فتح به فكر الأنوار آفاق التغيير للإنسانية انبنى أساسا على فكرة المجتمع المدني فدفاعا عن العلمانية والدور الطلائعي للمثقف فيه بالانتماء التاريخي إلى الشأن العام وباليقظة النقدية الملتزمة برفض الدكتاتورية والحاكمية على حد السواء.

هناك توجه علماني عربي يتميز بالمهادنة والتوفيقية والخجل وعقدة السياسة لأن الأرضية الفلسفية التي تسنده غير ثابتة في مبدإ العقل وغير قادرة على صياغة البديل المدني التوافقي العملي والواقعي لمشكلات الحكم والدين والمواطنة، في إطار مشروع الحداثة الاجتماعية والدولة. ومشروعيتها التاريخية في واقعنا لا يستند فقط على مبدإ الطبيعة الجوهرية للإنسان المستمدة من الطبيعة العقلانية والأخلاقية للبشر. هذا معطى كوني ندخل من خلاله حضارة الكون وفكر الأنوار باعتبارنا بشرا لا نقل قيمة أو ذكاء عن البشر الآخرين ولا ندعي أننا أفضل أمة أخرجت للناس، بل إن هذه المشروعية للعلمانية أصبحت شرطا تاريخيا لا مفر منه للاستجابة لتعقيداتنا المجتمعية ومتطلبات هويتنا ومؤسساتنا.

وحتى لا نكون في صف الطوباوية العربية المتميزة بالقفز على الاختلافات الهيكلية في أنماط التفكير والمؤسسات من قطر إلى آخر من الخليج إلى المحيط، نرى أن درجة تحقيق مهام المجتمع المدني تشكو من تفاوت خطير من مجتمع لآخر، لاختلاف الموقف والمقاربة من مبدإ العلمانية ولاختلاف طبيعة المؤسسة المتحكمة في الموقف والمقاربة.

إن شعار الوطنية الديمقراطية من أجل القومية الديمقراطية هو شعارنا في تونس لتجاوز هذه الطوباوية برؤية استراتيجية تراهن على الجبهة الفكرية العربية. وهذا هو المعنى الأساسي الذي نعطيه لالتزامنا، كمثقفين وطنيين عرب، لانخراط اتحاد الكتاب التونسيين في الميثاق الوطني ومبادىء جمهورية الغد، ولانتمائنا لجبهة التغيير القومي التي يشكل الاتحاد العام إحدى فصائلها الطليعية. إن انخراطنا في مشروعنا الوطني للحداثة والتغيير وانتماءنا لثقافتنا القومية لا ينطلق من موقع عقائدي أو مذهبي روحي لأن العلمانية التي ندعو اليها ليست دينا جديدا وليست مذهبا معاديا للدين.

بل هي تصور وسلوك ومساحة للفكر النقدي على أساس التنظيم المدني الذي يسمح بالتعايش والتعبير والمشاركة في مسار الديمقراطية على أساس مشروعية الحكم ووظائف المواطنة.

لا ندعو إلى معركة صدامية بين العقلانية والدين كما دعت

إلى ذلك العقلانية الإطلاقية الغريبة لفلسفة الأنوار الغربية. بل إلى مشروع ثقافي مدني يتوقّف على التسويغات العقلانية للعلمانية العربية المطلوبة، في إطار «صيغ من القرار التوافقي» deicision consensuelle المتدرج. وهذا النوع من القرار لا يمكن تأسيسه في المطلق الفلسفي، «لأنه بحكم طبيعته الجمعوية التعبوية لا يتولد إلا عن تفكير مترو deliberation لمجموعات بشرية معينة في إطار تاريخي محدد(3)، فالتسويغ العقلاني للعلانية من منظور فلسفي صرف (الكانطية الجديدة) يصبح بدوره اطلاقيا لأنه يتجاهل المعرفة العملية بتعقيدات العلاقة بين العقيدة والثقافة الشعبية السائدة في المجتمع العربي الإسلامي مما يلغي كل إمكانية للقفز على العامل الديني في إعادة ترتيب العلاقة بين الدولة والدين دون التنازل عن مبدإ رفض الدولة الدينية. إن تعددية المجتمع لا يمكن اختزالها في منظور فئة معينة، وتفشي العامل الديني في ثقافة المجتمع لأسباب تاريخية لا يمكن تجاوزه بقرار علماني، مهما كانت مبرراته العقلانية الفلسفية وعقيدة المجتمع، هذا لم يحصل حتى في بدايات النهضة وبعد الحرب العالمية الثانية وتنامي ايديولوجية التحديث القومي.

ولا يمكن أيضا أن نكتفي اليوم بموقف غامض وعقيم لا يقبل العلمانية كمنهج إرادي شامل، ويقرها كمحرك مقنع (علمنة) لواقع التحديث التكنوقراطي يحركه الفكر الليبرالي الغربي على الشاكلة التي تسوقها الايديولوجية الأمريكية، حسب تعبير عزيز العظمة إذ يرى أن العلمنة «هي تحصيل لحاصل عملي، عماده منحى تكنوقراطي ينطوي على فكر نفعي وتطوري حداثي، وعلى قدر كبير من الهندسة الاجتماعية»(4).

إن معايير المجتمع المدني وغاياته لا تتحقق بمجرد تحقيق التحديث التكنوقراطي والديكور الديمقراطي الذي تسوقه أجهزة الدعاية العربية للمواطنين وللمؤسسات الغربية. وتجاربنا المجتمعية المختلفة تقودنا حتما إلى الإقرار باختلاف السياقات في تحقيق العلمانية في العالم حتى المتقدم اليوم لشاهدنا تنوعا واختلافا. ولكن اللافت في واقعنا الثقافي العربي هو أن هذا الاختلاف في السياقات لا يتوفر على الحد الأدنى من التلاقي والوفاق حول شروط تحقيق القطيعة الابستمولوجية لعلمانية مجتهدة في صلب التاريخ المخصوص لهذه الأمة دون السقوط في فخاخ التصور العقائدي لعلمانية فوقية والموقف الليبرالي من علمانية مستوردة كتكنولوجيا سياسية جاهزة للتطبيق(5). من الوهم أن نتصور أن التجربة العلمانية يمكنها إن تنضج وتصبح قيما ايجابية مقيمة في عقول الناس ومؤسسات المجتمع بمعزل عن الثقافة والممارسة الديمقراطية بكل ما تحملانه من قيم التعددية والتسامح وتقاليد الوفاق»(6).

وحتى لا تؤدي العلمانية إلى أوهام خطابية تنضاف إلى الأوهام الأخرى في الخطاب الثقافي العربي، وحتى لا تحل إرادة السلطة محل إرادة المعرفة أكدنا على ضرورة النقد المزدوج لمرجعيات الفكر ومؤسسات الحكم ليكون التسويغ العقلاني لدينا هيكلية المجتمع المدني مشروعا

واقعيا ملزّما بمعايير العقل وملزما لمكونات المجتمع. لا نعتقد أنه هناك بديل آخر للثقافة العربية في سياق حوار الحضارات والثقافات ولا يمكن أن نواجه العالم ونحل مشاكلنا بثقافة سلفية أسطورية قضت منذ القرن الثامن أو التاسع على طاقة الفكر من فلسفة وعلم كلام معتزلة وباطنية، وحتى على هوامش التصوف الفلسفي، ثم أدت إلى المأزق الحضاري لكل مؤسسات المعرفة والمجتمع والسلطة. ولا يمكن أن نكتفي بالتبشير للعقلانية في ندواتنا وكتاباتنا بل أن نعمل على إعطاء مضامين ملموسة لها في الفكر والسياسة والتنظيم الاجتماعي ومختلف مجالات الحياة».

**هوامش**

1) علي عبد الرازق ـ الاسلام وأصول الحكم ـ بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ 1988.

2) عادل ظاهر ـ الأسس الفلسفية للعلمانية ـ بيروت ـ دار الساقي ـ 1993 ـ أنظر أيضا كتابه : العقل والأخلاق ـ عمان ـ دار الشروق ـ 1990.

3) محمد الصغير جنجار «العلمانية من منظور فلسفي» أسس وحدود التسويغ العقلاني للنظريات السياسية ـ مقدمات ـ عدد 3 ـ 1994.

4) عزيز العظمة «العلمانية في فكر النهضة مشرقا» ـ المعرفة ـ عدد 36 ـ 1993.

5) الصهذاري مثلا

6) محمد الصغير جنجار ـ المرجع نفسه ـ ص 9.

# المثقف العربي بين السلطة والمجتمع

يوسف ضمرة *

سيكون من الصعب علينا أن نحيط بمفردات هذا العنوان الكبير، نظرا لما ينطوي عليه ذلك من الدخول إلى متاهات عدة، لمحاولة فض شبكة العلاقات المعقدة التي تربط بين هذه العوالم.

فللثقافة والمثقف تعريفات عدة، تنطلق من أيديولوجيات متعددة، ومن زوايا رؤية متباينة، الأمر الذي جعل تلك التعريفات هلامية، وشديدة التعقيد والتعميم، وعليه فإننا لن نكرر تجربة الآخرين في اقتحام التعريفات، وسنكتفي بالحديث عن المثقف المبدع، من دون تعميمات تطال المثقف والثقافة ولعلنا نجد مبررا لهذا المنحى، إذ ليس كل شخص مثقفا، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مفهوم المثقف المنتج... المثقف القادر على انتاج ثقافة مغايرة، ومفارقة للثقافة السائدة... والمثقف القادر على تحليل عناصر الثقافة السائدة، وإعادة إنتاج شكل مختلف...

صحيح أن لكل شخص ثقافته في مجتمعه، وصحيح أن هنالك تباينات بين ثقافات الأفراد على الرغم من الذاكرة الجمعية والهوية والأيديولوجيا... إلا أن المبدع مثقف من نوع مختلف... ومن جهة أخرى فإن العلاقة بين المبدع والمجتمع في الوطن العربي ربما لا تشبه نظيراتها في المجتمعات الأخرى.

فالمجتمع سلطة، سياسية ودينية وأخلاقية... وهي في الوطن العربي لا تمتلك مقومات تكفي لشرعتها.. ولأنها - أي السلطة - تدرك ذلك جيدا ، فإن هنالك تحالفا عميقا بين أركان هذه السلطة في جوهرها. وهو تحالف أقوى مما تبديه الخلافات والنزاعات الظاهرية.. وهو تحالف يرمي إلى تثبيت الذات، وتحصينها والحفاظ على مكتسباتها... وهذا يعني أن السلطة العربية معنية على الدوام بيقين ما، وبتعميم هذا اليقين الذي يسوغ لها الإمساك بمفاتيح السلطة والهيمنة.

والمبدع إذ يتحرك بين هذه اليقينات، يجد نفسه بالضرورة في المواجهة، وهنا يصبح المبدع العربي معنيا ربما أكثر من نظرائه في المجتمعات الأخرى بالتغيير الشامل بمعنى أن هذا المبدع يدرك أن ثمة خللا بنيويا تنبني عليه الحياة في مجتمعه، ولكي يصحح هذا الخلل، فإن هنالك ضرورة حقيقية لمواجهة البنية ذاتها! وهذا ما يفسر إلى حد بعيد اهتمام المبدع العربي بالقضايا الكبرى، ويفسر أيضا هذه المباشرة والحدة والانحياز في تناول موضوعاته.

ومن جهة أخرى، فقد وجد المبدع العربي نفسه أمام تحد آخر، فقد كانت لديه على الدوام عوامل خارجية تلعب دورا رئيسيا وأساسيا في بلورة ثقافة ما وتعميمها، الأمر الذي رتب على الدوام أيضا بلورة ثقافات متباينة - منها ما يمكن تسميته بثقافة النماذج التي تدعو الى استلهام النموذج المهيمن..ومنها ما يمكن تسميته بثقافة النكوص

* كاتب من الاردن

التي في عباءة الماضي وربما لمواجهة الخطر الثقافي الغربي - ومنها ثقافة المقاومة التي تفرز مبدعين يستلهمون هذه القيمة الإنسانية النبيلة في شكلها المباشر.

وعليه، فإن المبدع العربي مشتبك بالضرورة مع علاقات داخلية وخارجية، وبالتالي فإن العلاقة بينه وبين مجتمعه تخضع للكثير من المتغيرات، باستثناء علاقته بالسلطة السياسية المباشرة، التي غالبا ما تأخذ شكلا نمطيا، حيث المتغيرات في هذه السلطة شبه معدومة، على الرغم من بعض التغييرات في الملامح الخارجية من حين لآخر.

**الإبداع**

عندما نتحدث عن الإبداع، فإننا نعني تلك التجربة الجمالية الفردية التي تضاف الى تجارب الآخرين..ولأننا نقول «فردية»، فقد يفهم البعض من ذلك أن هذه التجربة مقرونة بالعزلة والانكفاء على الذات والابتعاد عن الواقع، وبالتالي فهي تجربة لا تهم سوى صاحبها.. ولا تعني للآخرين شيئا.

وهذا يستدعي التنويه الى أن التجربة الجمالية الفردية، ليست وليدة ذاتها، بمقدار ما هي محصلة لتفاعل الذات المبدعة مع الواقع المعيش، من أدق الخصوصيات الى أكبر العموميات.

فالمبدع مرتبط بالواقع..أي أن هنالك شبكة من العلاقات المتنوعة والمتباينة، يقع المبدع في نقطة منها، تؤهله لرؤية ما ينبغي له أن يراه من زاوية تختلف عن زوايا رؤية الآخرين، بحيث يصوغ هذه الرؤية من مواده الأساسية، لكي يعممها على مجتمعه..وبهذه الرؤية المختلفة، يتمكن المتلقي من رؤية ما لم يكن مرئيا من قبل، أو إدراك ما كان مستعصيا عليه - أي أن الإبداع ينطوي على معرفة..لكنها ليست معرفة مباشرة تُستمد مما هو علمي وحقيقي ومحسوس، بمقدار ما هي معرفة تستند الى خيال حاد قادر على اختراق الآن والـ(هُنا)..ولعلها إذن معرفة أكثر قيمة من كثير من المعارف الأخرى، ومن خلالها اهتمامها المنصب على المسائل الجوهرية في الكون..كالقيم الإنسانية، ومعنى الحياة.

ولعل الميزة الأكثر أهمية للإبداع في هذا السياق، هي أن المعرفة الناجمة، انما تتعين في أشكال فنية، وصيغ جمالية تنطوي على قدر عال من الإمتاع والدهشة.

لكن هذه المعرفة - وبمقدار أهميتها - لا ينبغي لها أن تكون هدفا مباشرا، بحيث يتحول الإبداع حينئذ الى عمل يؤدي وظيفة محددة مسبقا..بمعنى أن الإبداع مشروط بحريته المطلقة، وبمعنى أن المعرفة الناجمة ليست مرتبطة بما هو يومي ومادي من مشكلات اجتماعية وسياسية واقتصادية...أي أن المبدع ليس مطالبا بأن يكون مصلحا اجتماعيا، أو أن يلعب دور القائد السياسي أو الخبير الاقتصادي...

فالمبدع لا ينطلق في تجربته من موقع العارف الكلي، بمقدار ما ينطلق من شعوره الحاد بالقلق والرفض، ومن دهشته المفرطة أمام الغموض الذي يلف العديد من المسائل حوله، وأمام عتمة النفس البشرية وانغلاقها..ولهذا فإن المعرفة التي قد نتحصل عليها من الإبداع تتمثل بشكل أوضح فيما يثيره الإبداع من أسئلة

لم نكن لنطرحها على أنفسنا من قبل، وهي أسئلة تقودنا الى البحث عن إجابات ملائمة...وفي رحلة البحث عن هذه الإجابات تتشكل المعرفة.

**المبدع والسلطة**

تتميز التجربة الإبداعية بالقلق المشروع، الناجم عن عدم الرضا مما هو سائد ومألوف، ولذلك فإن هذا القلق مقرون بالرفض...رفض ما هو قائم، لتؤسس - أي التجربة - مشروعها على المستقبل، لا على ماض مجيد لترثيه، أو حاضر زاه لتكرسه!

وعليه، فإن المبدع لا يرى في الأشياء اكتمالا حقيقيا، ويرى القيم الإنسانية منقوصة ومنتهكة على الدوام..فالحرية والحب والخير قيم لا حدود لها ولا نهايات، ومن هنا برزت على الدوام تيارات متباينة في التجربة الإنسانية الإبداعية عبر التاريخ، ولكنها تلتقي دائما على رفض ما هو كائن..سواء أكانت تلك التيارات عدمية أو فوضوية أم وجودية أم واقعية..ولا ينبغي لنا في هذا السياق أن نتحول الى قضاة لنحكم على أحقية هذه التيارات وشرعيتها، فهي جميعا في نهاية المطاف تنطوي على كثير من الأسئلة التي تحث المتلقي على البحث.

هذه الرؤية للتجربة الإبداعية، تفترض بالضرورة مسافة واسعة بين المبدع والسلطة بأشكالها المتنوعة..

فالسلطة دائما تسعى لتكريس ذاتها كمؤسسة قانونية، وهي تحمل للحياة وللقيم الإنسانية مفاهيم ثابتة وجامدة، بغض النظر عن التباينات في هذه المفاهيم - وهي - أي السلطة - غير معنية بالإنسان الا بمقدار أغراضه في بنيتها...أي باعتباره خيطا في نسيجها.

ولأن رؤية المبدع للحياة أكثر شمولية وعمقا..ولأنها رؤية غير مرتبطة بأي مصلحة مادية أو معنوية ضيقة، فإن هذه المسافة بين المبدع والسلطة أمر لا مفر منه.

ولأن السلطة تفهم ذلك، وتدركه جيدا، فإن علاقتها بالمبدع تنطوي على قدر كبير من التوجس والشك والحذر، وغالبا ما تترجم هذا كله الى سلوك عدائي يتعين في أشكال عدة، كالإقصاء والنفي والتغييب والتهميش والاستقطاب. وكلما كانت السلطة أقل شرعية، كانت أكثر استبدادا، وكان عسفها على المبدع أكبر وقعا وأثرا...ولكما كانت السلطة سلفية أو ماضوية كانت المسافة بينها وبين المبدع أطول، وليس غريبا إذن أن يكون العداء سافرا بين الإبداع من جهة، والسلطة السياسية والدينية والاجتماعية من جهة أخرى في الوطن العربي أكثر من سواه، حيث تنبني السياسات الثقافية الرسمية على فهم السلطة للثقافة وللإبداع ودورهما..وهي - أي السلطة تدرك جيدا الى أي مدى يمكن للإبداع الحقيقي أن يكون نقيضا.

إن هذه السياسات الثقافية جزء من سياسة عامة تنطلق أساسا من مبدأ الحفاظ على السلطة وتكريسها، سعيا لتحقيق أكبر قدر ممكن من المصالح والمكتسبات الخاصة، ومن أجل ذلك فإن هذه السلطة تستعين دائما بشريحة ثقافية لتنشر ثقافة محددة في المجتمع.

وهكذا فإن الثقافة السائدة - التي تطالبها بعض المتغيرات أحيانا - هي واحدة من آليات البقاء والهيمنة،

وهي آلية أكثر أهمية من الآليات المباشرة الأخرى، كالقوة العسكرية والاقتصادية، وذلك نظرا لمجال فعلها العميق في المجتمع، بحيث تجد السلطة في المجتمع أفرادا وجماعات يقومون على خدمتها وتيسير الحصول على أهدافها من خلال جملة من المفاهيم الثقافية..وهكذا تتحول حروب السلطة مثلا الى حروب وطنية..وتتحول القوانين الى شرائع لحماية الإنسان والمجتمع.

إن المؤسسة الرسمية ـ وهي تدرك ذلك كله ـ، تدرك أن الإبداع أحد أكثر الأسلحة مضاء، وأن المبدعين هم خير من يقوم بتكريس ثقافة ما وتعميمها، أو فضح ثقافة ما وتعريتها، الأمر الذي يعني تجريد المؤسسة الرسمية من هذه الآلية الفاعلة..وعليه فإن السياسات الثقافية تتمحور عادة حول عدة محاور نذكر منها.

الاستقطاب ـ تعمد السلطة ـ بغض النظر عن موقعها ـ الى احتواء المثقفين والمبدعين وتخصص لهم مواقع رفيعة على السلم السلطوي، بحيث ينحاز عدد من المبدعين الى المؤسسة الرسمية بينما ينحاز البعض الآخر الى أحزاب المعارضة. وفي الحالين فإن هؤلاء المثقفين المبدعين يتحولون الى أبواق للمؤسسة التي ينخرطون فيها.

والملاحظة الجديرة بالاهتمام في هذا السياق، هي أن مثقفي الطرفين لا يجدون حرجا في التخلي عن مواقعهم والتنكر لأفكارهم، ومن ثم الانتقال الى الموقع النقيض، والدعوة الى أفكار مضادة. وهم في الحالات كلها لا يعدمون المبررات الواهية والسطحية. لكن ما يهمنا هو أن هؤلاء يُضحون برؤاهم المختلفة ويتخلون عنها، سعيا لتحقيق مكاسب صغيرة.

أما النقطة الأخرى، فهي أن التغيّر الذي قد يطرأ على موقف مبدع من هؤلاء، سيفقده بالضرورة كثيرا من مصداقيته وأثره، ويجعله مجرد اسم يكتب على هذه اللائحة أو تلك.

أما إبداع هؤلاء، فهو في نهاية المطاف لا يتعدى الترويج لمفاهيم الثقافة السائدة ولتكريسها.

## التحييد والتهميش

عندما تخفق المؤسسة في استقطاب المبدع واحتوائه، تلجأ عادة الى تحييده، وهو يدرك جيدا أن المواجهة السافرة قد تؤدي وهكذا يلجأ بعض المبدعين الى الصمت عندما يتعلق الأمر بالرأي المباشر، أما البعض الآخر فيجد في الكتابة الرمزية ما يعنيه على التعبير عن رؤيته، وقد ساهمت السلطة السياسية العربية الى حد كبير في انتشار الإبداع الرمزي السياسي، تجنبا لقمع السلطة المباشر.

إن هؤلاء المبدعين الواقعين في الحياد، معرضون من قبل السلطة للتهميش الدائم، بحيث تغلق الدوائر الإعلامية أبوابها في وجوههم، وهي الأبواب التي تشرع لأولئك الذين جرى استقطابهم واحتواؤهم. ولا ننسى أن نشير الى تراجع الإبداع العربي في كثير من الأقطار العربية، يعود بشكل أو بآخر الى هذا التعتيم والتجاهل الذي تفرضه المؤسسة الرسمية على بعض الأصوات الجادة، ناهيك عن سيف السلطة الاجتماعية والدينية الذي يتربص بمثل هذه الأصوات، وآخذين بعين الاعتبار أن هذا السيف لا يفعل فعله الا بيد السلطة السياسية، ضمن ذلك

التواطؤ الذي أشرنا اليه من قبل بين السلطات.

## الإقصاء

لقد عانى كثير من المبدعين العرب من أشكال الإقصاء التي كانت تمارسها السلطة..فقد تعرض الكثيرون للسجن والتنكيل والنفي، وما زال الكثيرون حتى اليوم يتعرضون لهذه الأشكال وغيرها..فهنالك عشرات المبدعين العرب المنفيين وهنالك آخرون يتعرضون للضغط المعيشي اليومي بسبب حرمانهم من العمل أو السفر أو الكتابة..وما زالت بعض السلاطت العربية تقوم بقمع المبدعين مباشرة، بالسجن والاعتقال والتوقيف.

وهي ممارسات لا تدل الا على الخوف من هؤلاء..وهو خوف قائم في جوهره على مسألتين. إدراك السلطة العميق للا شرعيتها، وقدرة المثقفين والمبدعين على تحسس تلك اللا شرعية، وكشف جوهر السلطة وتعريته.

## خلاصة

نلاحظ أن الفجوة الأساسية بين السلطة والمبدع تتمثل في فهم كل منهما للحياة وللقيم الإنسانية والغاية، ولذلك فإن هذه الفجوة تضيق الى حد كبير في العالم الغربي، حيث السلطة تتمتع بمقدار كبير من الشرعية..

وبالرغم من أن تلك السلطة تسعى أيضا الى تعميم ثقافتها ومفاهيمها، الا أنها مضطرة للعمل - بشكل أو بآخر - من أجل تقدم الإنسان والمجتمع.

وهي تدرك أن هذا هو هدف المبدع أيضا، وبالتالي يقل التعارض بين الطرفين..ومن هنا فإن السياسات الثقافية المتعلقة بالإبداع في الوطن العربي لن تتغير، طالما ظلت القوانين العامة قائمة..بمعنى أن هنالك حاجة ماسة لخلخلة البنية الاجتماعية في الوطن العربي، لكي تتحول السلطة السياسية الى مؤسسة حديثة وعصرية، تضع على رأس أولوياتها خدمة المجتمع والإنسان، وتجرد المؤسسة السلفية من سلطتها أو سيفها المسلط على المبدعين والإبداع، وتحصن الإبداع من سهام المؤسسة الاجتماعية الأخلاقية...

آنذاك يكون في وسعنا الحديث عن سياسات ثقافية عصرية، بعيدا عن السياسة الاستبدادية، سواء كانت تستمد استبدادها من مظاهر التحديث المبني على الحرص على المجتمع، أو تستمده من ثقافة سلفية تقود الإبداع في نهاية الأمر الى جُزر صغيرة متباعدة.

فنحن لا نستطيع الحديث عن إصلاح السياسات الثقافية، لتصحيح العلاقة بين المبدع والسلطة، في ظل استمرار سياسة عامة، تعمل على تحديد الحريات وتعريفها وتسويق مفهومها باعتباره مفهوما أزليا وأبديا ثابتا.

ونحن لا نستطيع الحديث عن علاقة صحية بين المبدع والسلطة في ظل تعارض لا مفر منه بين رؤية مادية ضيقة للحياة، تتكئ على رؤية سلفية، وبين رؤية أكثر شمولا وإنسانية!!

ونحن لا نستطيع الحديث فيما ينبغي له أن يكون، في الوقت الذي ندرك أن كل ما في الدولة هو ملك للسلطة بأشكالها المتعددة...وأن المؤسسة الأمنية في الوطن العربي ما زالت صاحبة اليد الطولى، وذات القرار فيما هو نافع أو ضار.

ولا نستطيع الحديث عن سياسات ثقافية أكثر انفتاحا، بينما تظل للمؤسسة الدينية تلك السطوة كلها، وهذا التأثير على الإبداع.

وبعد...فإن العلاقة بين المبدع العربي والمجتمع/السلطة، ستظل علاقة متوترة قائمة على الحذر والتربص، على الرغم مما قد يبدو أحيانا من تحديث في السياسات الثقافية..فهو تحديث لا يعدو كونه تعبيرا عن احتقانات سياسية واقتصادية تبرز بين حين وآخر..

ولنا أخيرا أن نتساءل: الى أي مدى يمكن للمبدع العربي الإفادة من هامش الحرية الذي يضيق ويتسع تبعا لرؤية السلطة واحتياجاتها؟..والى أي حدّ يستطيع المبدع العربي أن يؤثر في حجم هذا الهامش؟ هذا السؤال بحاجة الى وقفة أخرى، نظرا لما يترتب على أي إجابة من إشكالات وتداخلات!!.

# من السلطة السياسية إلى السلطة الثقافية

حمري بحري*

المثقف والسلطة، من المواضيع التي تناولتها أقلام الكتاب باسهاب كبير سواء في ثقافتنا، أو في ثقافات غيرنا من الأمم الأخرى، ونحن لا ندعي أننا نضيف جديدا، ذا أهمية الى هذه الموضوعات الزالقة، ومع هذا نغامر ونحاول أن نسلك مسالك صعبة، لا نغري المرشدين، من أصحاب المناهج الأكاديمية بالتورط معنا، في السير على هذه الأرض المليئة بالألغام والمفاجآت، إذ يسكن الخطر كل خطوة نخطوها باتجاه الأمام للكشف عن صورة المثقف ودورها خارج السلطة وداخلها بعيدا عن الطرق الأكاديمية التي تحصي على الكاتب أنفاسه، وترتب مراحل البحث ترتيبا ميكانيكيا، وتركن الى طلب السلامة بدل الصراع، الذي هو أصل أي حضارة، لأن المثقف والإنسان عموما، إذا لم يكن مفطورا على الصراع، فهو مجبر عليه، إذ يشكل العمل الثقافي في أبهى صورة، أنماط حياة مبنية على التنافس والإختلاف، داخل الأمة الواحدة(1).

المثقف لا يكون إلا داخل مجتمع ينتج الثقافة ويستهلكها، والمجتمع قوامه أفراد يتفاعلون مع بعضهم البعض، من خلال تقسيم المسؤوليات في الإنتاج والتي يتفاعل معا المثقف ويشارك فيها من خلال كونه صاحب أفكار وتصورات قد اكتسبها من مجتمعه والمجتمعات الأخرى نوعا وكما، وخاصة في الوقت الراهن الذي أصبحت فيه الأفكار تنتقل بسرعة فائقة بين القارات نظرا لوسائل الإيصال والإتصال على حد سواء.

وقبل أن نعرف ما هو المثقف في هذه الورقة، لا بد من تحديد العناصر والمكونات لمعنى الثقافة، إذ جل التعريفات تتفق على أن معنى الثقافة يتجلى في العلوم والفنون والتقنيات وأشكال السلوك الإجتماعي، وما يعبر عنها في الأمثال والشعبية، وأنماط الفلكلور، وكل ما ينشأ عن الأسلوب السائد للعلاقات الإجتماعية من أفكار ذات طابع ايديولوجي، تمارس وجودها إعلاميا، وعبر المؤسسات التربوية، ولا يغيب عنا ما للفكر الديني والفلسفي من تشكيل ملامح أي ثقافة من الثقافات(2).

هكذا يمكن القول أن التعريفات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية كلها تتسم بالعمومية والشمول لكل ما يدور في الحياة الإجتماعية، وهي تعاريف ترى في الثقافة على أنها ذلك الكل المركب الذي يتعامل معه الإنسان في حياته اليومية ويتحول إلى طريقة حياة شاملة مرة ومرة أخرى ترى فيها - أي الثقافة - على أنها معارف عاقة، وثالثة على أنها نشاط إبداعي وفكري،

* كاتب جزائري

يضطلع به المثقف(3). هذا الشق الأخير، الذي يهم هذه الورقة وهنا لابد أن نشير إلى أن كل التعريفات تجمع على أهمية التعليم بوصفه عنصرا أساسيا في أي ثقافة من الثقافات ونقلها وتراكمها وتطويرها فإن الإبداع يكون فيها عبر الممارسة أو عبرها وعبر القراءة والكتابة(4).

واعتقد أنه لا يخفي على أحد، أهمية التعليم في اكتساب المعارف في وقتنا الراهن التي أصبحت تتميز بدرجة علي من الدقة والتعقيد، وتتطلب التخصيص الضيق في بعض منها، للإحاطة بها ونقلها وتطويرها، وأن مصادر الثقافة لم تعد اليوم، مقتصرة على الكتاب وحده بل تعدته الى مصادر أخرى كالفيلم وأشرطة الفيديو، والأشرطة بكل أنواعها، وشبكات الانترنات بمواقعها (المواقع العربية أكثر من عشرين ألف موقع) المتخصصة، وغير المتخصصة، والتي تكاد لا تحصى، بحيث أصبحت المعلومة، كانت ما كانت قيمتها متيسرة لطالبها، بأقل ثمن، وأقل جهد، ويمكن نقل مكتبة بكاملها داخل قرص مضغوط. ونحن في هذه الورقة، لا نريد عرض ومناقشة هذه الآراء التي تعدد معنى الثقافة، وهي كثيرة، بالرغم من أهميتها، ونكتفي بالقول اختصارا، بأن الثقافة هي الإنتاج الفكري والإبداعي، لأي شعب من الشعوب، حتى نتمكن من تحديد معنى المثقف ودوره داخل السلطة وخارجها.

إذن من هو المثقف، إذا حصرنا الثقافة في النشاط الفكري والإبداعي، هل هو ذلك الشخص الذي يخلق الأفكار والتصورات(5) سواء كانت من إبداعه أو من إبداع غيره، ويعتقد أن هذه الأفكار يمكن أن تجد طريقها الى التطبيق في حياة الناس.

أم هو ذلك الشخص الذي يروج للقيم كانت ما كانت أخلاقية أو جمالية، والقيم هي الميزان الذي نزن به ما هو صحيح، وما هو خطأ، وما يجب أن نفعله أو نتركه، وهو بهذا من يستطيع ترتيب القيم إلى ما هو أعلى وما هو أدنى ويدرك الفرق بين شمال الفكرة وجنوبها.

أم هو ذلك الشخص الذي يستطيع أن يفصل نفسه عن كل واقع راهن، ويتفرغ لمتابعة الوقائع الماضية، ويعيد خلق حياة جديدة من حياة ميّتة، ليجعل من وقائع الماضي تيارا موصولا بالحاضر(6) وهو إلى هذا وذاك، هل هو ذلك الشخص الذي يختزل لنا حقيقة الإنسان وحقيقة الكون في صياغة مبتكرة عن غير مثال.

والحقيقة فإن المثقف هو كل هذه الحالات وغيرها فهو الذي يحمل الأفكار والتصورات ويروّج للقيم ويصل الماضي بالحاضر، ويشكل حقيقة الإنسان والكون، ويرى ما لا يراه الآخرون أي إمكانية التصور المستقبلي.

وهكذا يمكن القول أن المعرفة بشكل مطلق هي ذلك الخيط الذي يربط المثقف بالمثقف، كما تربط المثقف بالآخرين حتى ولو كان هذا الارتباط بدرجات متفاوتة ومتباينة، وعلى ضوء هذا يمكن أن نقسم جماعة المثقفين الى ثلاث فئات.

أولا : فئة تعمل على تسكين الواقع، وتبرير سياسة النظام

القائم، إذ تسخر معرفتها، وامكانياتها العلمية لخدمة السلطة وتقديم المشورة لها، وتؤطر لإيديولوجيتها أو سياستها وترسخ مفاهيمها وتشرف على تنفيذ خططها وتحاول إضفاء الشرعية على نظامها وهدفها الرئيسي لخدمة مصالحها وكسب رضا (السلطان) ورجال دولته البارزين تأمر بأمرهم وتبرز نواياهم(7) وتسعى هذه الفئة بشتى الطرق إلى المحافظة على السلطة القائمة مهما كان نوعها لأن مكانته الاجتماعية ومكاسبها الاقتصادية مرتبطة بالنظام السياسي المنخرطة فيه.

والحقيقة أن هذه الفئة بحكم الوضع الذي وجدت فيه لا تجرؤ على الاطلاق على نقد النظام حتى ولو كان هذا النقد من أجل تطوير النظام لا تغييره، ولأنها ترى في الحكم القائم على أنه حكم راشد مهما كان فاسدا.

وينطلق هؤلاء المثقفون، في بداية حياتهم، وهم خارج السلطة بانحيازهم إلى قضايا المجتمع، والمصلحة العامة، غير انهم وبمجرد وصولهم إلى أبسط منصب في السلطة يتحولون إلى مدافعين عنها وناطقين رسميين باسمها ومبررين لوجودها بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة(8).

وخير مثال على ذلك الوزراء الذين استوزروا في الحكومات السابقة عندنا وعند غيرنا، هذا النوع من المثقفين يتغيرون مع تغير الخطاب السياسي، فلا موقف ولا رأي لهم في أي مسألة من المسائل، ولا يكتبون إلا في القضايا التي تتناول اهتمام رجال السلطة وقد يستشيرون من هم أعلى منهم مركزا فيما يكتبون وما لا يكتبون.

وكان بامكان هذه الفئة أن تغير بعض الشيء في القطاعات التي أوكلت اليها، بدل الانغماس الكلي في تبرير الأوضاع البائسة التي وصل اليها المجتمع.

ثانيا : فئة تنظر إلى المعرفة العلمية والمعرفة بشكل عام، على أنها تنطلق من النظرة الموضوعية المحايدة ولا تبتعد عنها حيث يلجأ الواحد من هؤلاء إلى جمع الحقائق مع تصنيفها وتحليلها تحليلا ميكانيكيا، معتقدا بأن المناهج تتطلب المحايدة كما تتطلب الغاء العوامل الذاتية والميولات السياسية وأن المثقف طالب معرفة لا طالب سلطة، وهنا أفتح قوسا لأقول أن الذاتية في العلوم الانسانية هي روح أي عمل خلاق.

إن خطر هذه الفئة يتجلى في عدم فهمها لحياد العلم الذي يهدف بالدرجة الأولى إلى تغير أحوال الناس من حال الضعف إلى القوة، ومما لا جدال فيه فإن هذه الفئة تساهم في التراكم المعرفي والتي تساهم في تطور المجتمع الإنساني، إنها فئة تطرح بعض المشكلات التي تنبه النظام القائم على تلافي بعض نواحي قصوره مما يسمح له بالاستمرارية والديمومة.

والواقع كأن هؤلاء المثقفين خلقوا ليحافظوا على الثقافة ويصونونها وينقلوها على حد تعبير جان بول سارتر وهم عاجزون على امكانية الدفاع عن أنفسهم في المجتمع المدني والسياسي على حد سواء(9).

وتلجأ هذه الفئة الى البحوث التي تذهب في اتجاه الماضي أو المستقبل وهي بحوث تقفز على الحاضر ومشكلاته.

ثالثا : فئة تتصف بكونها ذات نظرة انتقادية علمية وأكثرها قدرة على التأثير في المجتمع وأهم ما يميزها تبني المواقف الانتقادية اتجاه أفكارها وأفكار مختلف الجماعات الأخرى في المجتمع من أجل المثل العليا التي ينبغي أن تسود حياة الناس والسعي من أجل توفير الطعام لكل فم والعمل لكلّ يد، والحرية لكل مفكر له فكرة.

وهذا النوع من المثقفين غير مرغوب فيهم داخل مؤسسات السلطة، وداخل المجتمع ككل لأنهم يتدخلون ويدسون أنوفهم في ما لا يعينهم على حد تعبير جان بول سارتر أو هم من يرون ما لا يراه الآخرون في معالجة المشكلات المطروحة. ومن هنا فالسلطة، تعمل على محاربة الأفكار والتصورات التي تنتج عن هذه الفئة وتحاول طمس معالمها وتهميش أصحابها بمختلف الوسائل والطرق، لأنها ترى في ذلك تهديدا مباشرا لوجودها(10).

وعلى العموم فأفكار وتصورات هذه الفئة تبقى مصدر قلق دائم للسلطة القائمة، وتتحول مع الوقت إلى تيار يسري في جسم المجتمع بقوة الدفع في اتجاه الأفكار الجديدة التي تصوغها وسائل الحياة المعاصرة.

وبعد هذا كله، هل عندنا في الوطن العربي، مثل هذا المثقف ؟.

والجواب : نعم ولكن بدون تأثير في الحياة الاجتماعية وذلك لغياب الجامعة الحرة، ووسائل الاعلام المستقلة، وكذلك لغياب التعددية الحزبية والقبول بمبدأ الإختلاف، إذن في غياب مثل هذا المناخ فإن المثقفين عرضة للخيبة والفشل بسبب تشردهم وعدم ارتباطهم وانخراطهم في المجتمع المدني(11) وقد تعجبني في هذا الصدد فكرة (إدوارد شيلز) حين قال لقد بحث المفكرون كل المواضيع في الدنيا وطرقوها ولكنهم نسوا أنفسهم.

إذا كان هذا هو حال دور المثقف كما حددناه في فئات ثلاث، فإننا نستطيع أن نحدده بطريقة أخرى يمكن تلخيصها في أربع فئات على لسان الدكتور زكي نجيب محمود.

- الأولى تنظر نظرة سلفية إلى موضوعات سلفية.
- والثانية تنظر نظرة سلفية إلى موضوعات عصرية.
- والثالثة تنظر نظرة عصرية إلى مشكلات عصرية، ولكنها بروح سلفية.
- والرابعة تنظر نظرة عصرية إلى مشكلات عصرية، ولكنها مبتورة الصلة بالسلف(12).

هذه النظرات المتفرقة هي التي تساعد السلطة على الديمومة والقبض بيد من حديد على كل فكر يهدد مصالحها، لكن ما هي السلطة؟.

مما لا شك فيه أن السلطة كلمة مثيرة للغاية، وتختلف ردود أفعال الناس اتجاهها، فالسلطة عند الواقع بداخلها نعيم، وعند الواقف خارجها جحيم، لها مدلول عند

البعض وكأنها أمر كله شر : أو مثير للشبهة، في حين يتوق آخرون اليها. وكأن لها وجهان، وجه يعني السيطرة والتسلط على الآخرين ووجه يعني أن أمرا يتقاسمه البعض مع الآخرين.

إننا في الوطن العربي، مطالبون بالنضال من أجل انتصار الحريات وحقوق الإنسان قبل شيء آخر.

إن الانفصام الحاصل بين ما هو ثقافي وما هو سياسي في الوطن العربي أدى إلى ما نحن فيه من غبن وتهميش من طرف صناع العصر الذين جعلوا من المعرفة رائدهم، ومن العلم سلاحهم، في اتجاه مجتمع المعرفة.

وأن المثقف العربي اليوم مطالب بتغيير ذاته أولا ثم تغيير ما يمكن تغييره على أرض الواقع، والتغيير ليس عملية سهلة، لأنه يتطلب المثابرة في النضال من أجل التأسيس لمجتمع المعرفة، والتأسيس لسلطة الفكر الذي لا يتحقق إلا في مجتمع تقوده مؤسسات ولا تقوده سياسات تخضع للأهواء والنزوات، وهو إلى هذا مطالب أيضا بأن يكون طالب سلطة وطالب معرفة في ذات الوقت إذ نعود إلى النقطة الأولى التي انطلق منها أفلاطون حين حول الفلسفة إلى سلطة والمثقف إلى حاكم.

ولا بد أن نشير هنا إلى أن المثقف العربي لا خيار له إلا النضال من أجل الديمقراطية كوسيلة للحكم ونظاما للمجتمع وطريقة في الحياة، وإذا كان هناك التزام يلتزم به المثقف فهو الالتزام بالديمقراطية.

**الهوامش**

1 - نظرية الثقافة عالم المعرفة، مجموعة من الكتاب عام 1997.

2 - دراسات في الفكر والأدب، حسين مروة دار الفارابي 1993 - (ص 31).

3 - دراسات عربية، العدد 7 - 1990.

4 - نفس المصدر السابق

5 - في علم الاجتماع والثورة حاتم عبد الصاحب الكعبي ص 44.

6 - الفن والحلم والفعل جبرا إبراهيم جبرا - دار الحرية للطباعة بغداد - ص 11..

7 - دراسات عربية، العدد 7 - 1990 (ص 10).

8 - نفس المصدر السابق

9 - دفاع عن المثقفين جان بول سارتر ص 10.

10 - دراسات عربية، العدد 7 - 1990 ( ص 10).

11 - «الإيديولوجية والطوبائية» كارل مانهايم ترجمة عبد الجليل الطاهر - ص 257.

12 - مجتمع جديد أو الكارثة - زكي نجيب محمود - دار الشروق - ص 329.

# المثقفون والسلطة

منصور أبو شناف*

لم أعنون هذه الورقة بالمثقف والسلطة أو المثقف بين السلطة والمجتمع وذلك لسبب بسيط وهو أنني لا أرى أو لا أعرف نموذجا محددا يمكن أن ينطبق على كل المثقفين ببساطة لأن المثقف مثقفون وربما تمثل العلاقة بالسلطة أحد عوامل ومظاهر تنوعهم واختلافهم...

ولكن وقبل الخوض في هذه العلاقة الشائكة لنحاول التوصل إلى تعريف «قد لا يكون جامعا مانعا» كما يقال للمثقف.. لنحاول الاجابة عن سؤال «من هو المثقف؟»..

ولنحاول وبالطريقة نفسها أن نجيب عن السؤال «ما هي السلطة»؟..

مصطلح «مثقف» ظل مصطلحا غامضا ومطاطا يتسع احيانا ليشمل كل من كتب سطرا أو قال كلمة أو حتى مقطع شعر شعبي أو من روى حكايات أو نكتة عبر بها عن معرفة وإن كانت مغلوطة.. ويضيق أحيانا ليطرد منه كتاب وشعراء وسياسيون...

الثقافة مصطلح عربي شائك أيضا فهو أحيانا يعني الحضارة وأحيانا يستعمل للدلالة على «المدنية» وأحيانا يستعمل للاشارة الى المنجزات الحضارية القديمة فما أن تقول الحضارة العربية حتى تعود الى النتاجات الثقافية القديمة وتتناسى ما أنجز في العصر الحديث...

السلطة أيضا مصطلح شائك مثل الثقافة فهل هي واحدة أم أنها متعددة. هل هي السلطة السياسية فقط أم أن هناك أنواعا شتى من السلطات؟

إن هذه المصطلحات ورغم شيوعها إلا أنها وما أن تحاول تحديدها حتى تكتشف بانها غامضة ومراوغة لذا فاني سأحدد ما أعنيه بكل منها في هذه الورقة دون أن يعني ذلك قطعا نهائيا بهذه المعاني بل هي محاولات قابلة للتصحيح.

**الثقافة :**

الثقافة هي مجموعة المعارف والخبرات التي تنتج أو التي يتم استيعابها من نتاج الآخر والتي تشكل مجموعة القيم والمعايير الاجتماعية وكل ذلك مكتوب أو منطوق بلغة محددة وعبر تاريخ معروف...

على هذا النحو يكون المثقف هو ذلك المنتج والمستوعب والناشر لتلك القيم والمعايير داخل مجتمعه والعامل على ترسيخها وتطويرها والغائها ان تطلبت الظروف التاريخية ذلك.

يقول «نعوم تشومسكي» في حوار معه صدر في كتاب بالفرنسية تحت عنوان « «ساعتان من الوضوح» ان المثقفين وفي معنى بسيط فئة «من الأفراد تعمل على الالمام بالأمور والتأمل الجاد في الشؤون الانسانية ونتيجة لكل هذا تراكل فهما ونفاذ بصيرة كبيرين» ثم يضيف «ان مهمة المثقفين ظلّت ومنذ آلاف السنين تعني خلق نمط من التفكير يجعل الناس سلبيين خاضعين...

* كـاتب من ليبيا

جهلة مبرمجين» ثم يستدرك تشومسكي قائلا «ثمة استثناءات بالطبع ولكن هذا يظل صحيحا في العموم ولا تعوزه الأمثلة».

إن دور المثقف وحسب توصيف تشومسكي لا يزيد عن «خلق الرضا والموافقة» لدى الناس ذلك الذي يقول به «ليبرمان»..

ولكم الأمثلة لا تعوزنا عن نوع آخر من المثقفين ولا تعوز تشومسكي أيضا حيث يشير إلى أن صانعي الرضا والموافقة يسمون في الغرب بالمثقفين التكنوقراط أو الملتزمين لتميزهم عن المثقفين المخربين اللذين يناقضون صنع الرضا والموافقة وتنقلب المعايير بالنسبة لمثقفي البلدان المعادية حيث تطلق تسميات «القوميسرات أو الأبواق» على المثقفين التكنوقراط لتلك البلدان والشرفاء والأبطال على المثقفين اللذين تصنفهم تلك البلدان على أساس أنهم «مخربون»..

إذن نحن أمام نوعين من المثقفين نوع تكنوقراط أو ملتزم ونوع آخر مخرب ومرفوض بغض النظر عن الأسماء أو الصفات التي يضع كل منا باصحابها في هذا النوع أو ذاك...

المثقف وبغض النظر عن كونه ملتزما أو مخربا وذلك رهين بالطبع بموقفنا من نوع المعرفة التي ينتجها أو التي يستوعبها من نتاج الآخر ويحاول اقناعنا بها وهو نتاج تاريخ اجتماعي وتاريخ شخصي لذا لن يكون بامكاننا التعرف على المثقف الا بمعرفة تاريخ الثقافة التي ينتمي اليها وتاريخه الثقافي الشخصي... إن الكثير من القيم إن لم نقل كل القيم تبدلت وتغيرت عبر تاريخها وان الكثير من المثقفين «المخربين» صاروا تكنوقراطا ملتزمين وكل ذلك عبر تاريخ شامل للثقافة التي ينتمي لها المثقف. فكم من المشتغلين بالمعرفة أو اللذين عملوا على نشرها اعتبرهم عصرهم مخربين وقتلهم أو القى بهم في «الربدات» ثم جاء عصر آخر واعتبرهم رجال المعرفة أو مثقفين حقيقيين...

واذا قلنا ان الثقافة هي مجموعة الخبرات والمعارف التي تنتج والتي يتم استيعابها من نتاج الآخر فهل المثقف هو ذلك المستوعب والمساهم في انتاج كل تلك المعارف في زمنه ؟

لقد تطورت المعرفة وتنوعت وسائل نشرها ولم يعد بامكان المثقف الادعاء بانه رجل المعرفة الكاملة ولا المشتغل الوحيد بنشرها بين الناس، فقد نجد ناشرين لمعرفة يجهلونها.. إن أدوار المثقفين تكنوقراطا أو مخربين تنحسر يوما إثر يوم وتتفكك لحظة إثر أخرى..

إذن المثقف وكما سبق وقلت مثقفون ففي داخل النوعين اللذين اشرنا اليهما تتعدد وتتنوع أشكال منتجي ومستوعبي الثقافة بتنوع مشاربهم ورؤاهم وأنواع اهتماماتهم وعلاقتهم بالسلطة «موضوع ورقتنا هذه».

ولكن ما هي السلطة ؟...

إذا قال المواطن العربي «سلطة» فانه لا يعني بها الا الحكومة وخاصة الأجهزة ذات الطابع القمعي كالبوليس السياسي وحراس الحدود والسجون والأخلاق، إنها لا تعني لدى المواطن العربي الا القوى القادرة على ممارسة العنف والمشرعة له... وساعود لنقطة التشريع هذه

وعلاقتها بالمثقف والثقافة... ولكن بامكاننا أن نسرد أطنانا من الكلام كدسته المعرفة الإنسانية عبر تاريخها الطويل عن السلطة وتطور معانيها وأدواتها ولكنها لا تخرج حسب ما اعتق وقد يكون هذا الاعتقاد خاطئا عن معنى «السيطرة والتحكم» بغض النظر عن موضوع هذه السيطرة وهذا التحكم واشكالهما فهذه السيطرة أو هذا التحكم قد ياخذ شكل السيطرة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية ولكل هذه الأشكال مبرراتها المعرفية والاخلاقية التي يصوغها المثقفون «التكنوقراط» أو «الملتزمون» وينشرونها بين الناس لخلق «الرضا والموافقة» ويعارضها بالطبع النوع الآخر من المثقفين الذي يصفه وكما أشرنا سابقا «أنصار الرضا والموافقة» «بالمثقفين المخربين» التشريع وأقصد به هنا جعل ممارسة ما وتفكير ما شرعيين ومقبولين اجتماعيا وهذا يتطلب أو بالأحرى تطلب وعبر تاريخ المجتمعات الانسانية ثقافة تحقق هذا وتجعله جزءا من القيم السائدة في هذه وتطلب انتاج هذه الثقافة منتجين حذاق ملتزمين بانتاج ونشر هذه الثقافة على هذا النحو يظهر المثقفون التكنوقراط بتنويعاتهم وتخصصاتهم من منتجي الأغاني وتصاميم الرقص والأزياء ومعمار ودور العبادة ودور اللهو الى منتجي الشعر والنثر فلسفة وتدينا وحكايات وأمثال الى منتجي الصور والفنون البصرية الى شراح الخطط الحكومية والمدافعين عنها الى كتاب التاريخ ومنتجي النظريات العلمية والانسانية.

إنني وعلى هذا النحو لا أتردد في القول ان : مصطلح المثقف يتمطط حتى يسع أشخاصا متنوعين بل ومتناقضي الأدوار حسب ما يظهر ولكنهم متكاملون في سياق عام ويسعون جميعا لصنع الرضا والموافقة لدى الناس أو لدى مجتمعاتهم... ان هذا المدى المطاط يتسع لابن خلدون والإمام الغزالي وفرويد وكانط وماركس وهرتزل ويضعهم جنبا الى جنب مع شاكيرا وجوبلز وضع من تشاء معهم من المهرجين العرب...

إن هؤلاء جميعا يعملون الى جانب صنع الرضاء والموافقة على كتم أصوات الفئة الأخرى من المثقفين المنشقين...

إن صناعة الرأي العام ليست اختراعا حديثا بل هي العمل الوحيد للمثقفين عبر التاريخ الإنساني الطويل ومن ثم توجيهه لتحقيق أهداف السلطة أو السلطات الاجتماعية السائدة وربما كان «المثقف الشمولي» يلعب أدوارا عديدة لتحقيق هذه الأهداف بفعالية أقل من التي يؤدي بها مثقف اليوم المتخصص دوره في صنع الرضاء والموافقة ذلك الذي وكما يصفه «ميشيل فوكو» : «تخلى عن الادعاء المتكبر ووطن نفسه على امكانية العمل في مناطق خاصة ومحددة المعالم وذات مواضيع محلية».

المثقفون الشموليون والمتخصصون وكما هم صناع الرضاء والموافقة هم أيضا المنشقون اللذين كانوا وحتى منتصف القرن العشرين يسعون للتّغيير ولفضح آليات التزوير والتبرير للهيمنة... هؤلاء المنشقون أو المخربون كما يصفهم صناع الرضاء والموافقة تطوروا أيضا من مثقفين شموليين الى متخصصين يعملون على

كشف وتعرية آليات السلطة» بمختلف اشكالها» المعرفية والمادية داخل نطاق تخصصاتهم مواصلين صراعهم مع المثقفين التكنوقراط...

المثقف وعلى هذا النحو يمثل جزءا من السلطة بل هو العنصر الأهم في هذه السلطة بالنسبة للمجتمعات الديمقراطية حيث يصبح من الصعب أن لم يكن من المستحيل ممارسة العنف لاقناع الناس ببرامج السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأمر الذي يتطلب تطوير صناعة الرأي العام هذا الذي تنتجه وتوجهه ثقافة تلك السلطات لذا تنوع المثقفون وفقا لتنوع تلك السلطات فمن حراس القيم الليبرالية في السياسة والاقتصاد والاجتماع الى ناشري هذه القيم وموطنيها عبر وسائل الاتصال والمعرفة كلهم مقفون تكنوقراط أو ملتزمون يمارسون أدوارهم في ترسيخ وتبرير ممارسات تلك السلطات... إن «ثنائية القوة - المعرفة» تكاد تصل إلى أعلى ما يمكن أن تصل اليه وذلك عبر الفعالية التي تتقوى يوما إثر يوم للمثقفين التكنوقراط وتطور وسائل الاتصال والاقناع التي تمكن السلطة عبر مثقفيها هؤلاء من التغلغل والسيطرة على عقول الناس وتوجيهها نحو أهدافها الخاصة فالقوة أو السلطة كما يقول ميشيل فوكو: «ليست مسألة سيطرة عليا تفرضها الحكومات أو البيروقراطيات أجهزة الدولة الإيديولوجية حسب تعبير «التوسير» انها تتشكل على مستوى البنى السياسية الصغرى للصراعات المحلية وعلاقات القوة الخاصة وعلى مستوى يكون فيه الأفراد أنفسهم ميدان صراع لأنواع متعددة من الخطابات».. إن صناعة القناعات بما هو كائن وبالراهن وهو دور المثقفين الملتزمين أو التكنوقراط لم يعد أداة السلطات السياسية التي يكون فيها هذا النوع من المثقفين تابعين لتلك السلطات السياسية بل صارت سلطة جديدة تضاف للسلطات الاجتماعية السائدة... ان صدام الحضارات ونشر القيم الليبرالية بمعناها الامريكي بالقوة وتسويق اقتصاديات السوق وقيم «الكازينو» الاقتصادية والثقافية كلها ممارسة للسلطة من قبل أولئك المثقفين التكنوقراط يعملون وعبر أدوات القوة العسكرية والاقتصادية والاعلامية على نشرها ليس في مجتمعاتهم المحلية بل وفي كل المجتمعات الإنسانية بغض النظر عن واقع تلك المجتمعات...

المجتمعات ذات النظم الديمقراطية وكما أشرت سابقا والتي تمارس سلطاتها السيطرة بشكل أرقى واكثر تعقيدا معتمدة على مثقفيها التكنوقراط أكثر من اعتمادها على بوليسها وهراواته وسجونه تنتج مثقفين «مخربين» كما تراهم أو غير ملزمين يعملون وعبر تخصصاتهم على تحليل آليات القمع والتوجيه لتلك السلطات مستغلين تطور مناهج وأدوات البحث ووسائل الاتصال لمعارضة تلك القيم وتلك الممارسات وذلك عبر نزع القداسة عن الكثير من تلك القيم وتشريحها ونزع أقنعتها...

تقسيم المثقفين هذا والذي لا أدعي بأنه صحيح ونهائي والذي يبدو جليا في المجتمعات الديمقراطية يكاد يكون من الصعب العثور عليه في مجتمعنا العربي حيث لا تزال

السلطة تمارس العنف دون الحاجة للمبررات الاخلاقية ولا تسعى الى خلق الرضا والموافقة بل تمارس فرضهما عبر آليات قمع والغاء الآخر مما يجعل «كوجيتو» المثقف العربي المخرب أو غير الملتزم بالنسبة لهذه السلطات «أنا أفكر إذن فأنا لست موجودا» ويكون كوجيتو المثقف الملتزم أو الصالح بالنسبة لهذه السلطات «أنا لا أفكر إذن فأنا موجود» لتبدو علاقة المثقف بالسلطة علاقة تغييب والغاء أو تبعية وترديد لقناعات تلك السلطات...

إن صراع السلطات مع التيارات السلفية يمثل هذه التبعية ففي الوقت الذي تتصارع فيه الحكومات مع تلك التيارات «التي تمثل سلطة أيضا» على حق استخدام الدين لممارسة كل منهما عنفه على المجتمع يقحم المثقفون «تكنوقراط وغير ملتزمين» في تلك المعركة رغم انها معركة للسيطرة على سلاح الدين لاستخدامه لممارسة العنف وليس من أجل التنوير أو الديمقراطية التي يجب أن تكون معارك المثقف الحقيقية...

إنها معارك يمارس فيها المثقف غير الملتزم عدم التفكير من أجل الوجود ليقترب من نموذج المثقف التكنوقراط... علاقة المثقف بالسلطة وأعود وأشير إلى أن السلطة بالنسبة للمواطن العربي هي الحكومة وهو فهم اعتبره حقيقي ففي الوقت الذي تتنوع فيه السلطات في المجتمعات الأكثر تطورا فانها تختزل في مجتمعاتنا في أجهزة الحكومة لتختزل تلك الأجهزة في أجهزة أقل وأفراد أقل لتقتصر ممارستها في النهاية على قلة من الأفراد يسيطرون على تلك الأجهزة تبدو علاقة التابع المنسحق حيث لا يتمتع حتى المثقف التكنوقراط بحق المبادرة أو التعبير عن ضرورة تطوير ممارسة السلطة من أجل الوصول إلى مرحلة الرضا والموافقة بدل فرضهما عبر ممارسة العنف والترهيب بل يظل يمارس دور المطالب بممارسة هذا الفرض بحجة الحفاظ على الاستقرار...

إن صنع الرضا والموافقة هو مطلب وهدف نضال المثقف «المنشق» في الوطن العربي وذلك هو «بارادوكس» المثقف المنشق في الوطن العربي الذي يجعله تكنوقرط محافظ حسب المعايير السائدة في المجتمعات الديمقراطية ومنشق مطارد في هذا الوطن...

على هذا النحو يخون المثقف العربي مجتمعه فالمثقف التكنوقرط يبرر فرض الرّضا والموافقة عبر عنف السلطة والمثقف المنشق يطالب بخلق الرضا والموافقة بطرق أكثر تطورا وتعقيدا بدل فرضهما عبر ممارسة العنف من قبل أجهزة السلطة..



إن المثقفين العرب ولا يعني هذا اطلاقا أو تعميما فثمة استثناءات بالتأكيد محافظون في مجملهم ولا يزيد حلم أكثر منشقيهم تطرفا عن ممارسة مثقف أوروبي محافظ ومتقاعد...

ألا يحلم منشقونا وراديكاليونا الآن بقيم القرن الأوروبي التاسع عشر؟؟!.

# الأديب ما بين السلطة والقانون

فاروق عبد الله*

السلطة هي التي تضع القانون وتفرضه وتحميه بما لها من سلطة الجزاء والردع، ومن خصائص القانون أنه قاعدة عامة مجردة تساوى ما بين البشر جميعا في الحقوق والواجبات، دون تفرقة من لون أو جنس أو عقيدة، ومن سماته أيضا خضوع الدولة لما تصدره من قوانين فهي حاكمة ومحكومة به في نفس الوقت، والسلطة أو الدولة ليست حرة تماما فيما تصدره من قوانين، فقوانينها تنبع من قواعد أسمى وأعلى يضعها الشعب تسمى الدستور، والدستور يخضع هو أيضا لقواعد العرف الدولي والمبادىء العامة التي أرستها الثورات والديانات السماوية على تفاوت فيما بينها، مع ملاحظة أن هذا التفاوت أخذ في التلاشي والنقصان، بفعل ثورة التكنولوجيا والمعلومات التي جعلت من العالم قرية صغيرة متلاحمة، في ظل ما عرف باسم «العولمة» التي تعمل تدريجيا على محو الفوارق بين الدول ومزجها في نسيج واحد تسوده قيم متجانسة من الصعب على أي دولة تجاهلها، وإلا تعرضت للضغوط الدولية بقيادة أمريكا القطب الأوحد والأكبر، التي مكنتها قوتها الطاغية من فرض العديد من قواعدها وقيمها ووضعها موضع التطبيق العالمي، وإلا تعرض المخالف لأشد الضرر وأبلغ العقاب.

برغم الحضارة والتكنولوجيا والعولمة وثورة المعلومات، فما زال التباين والتفاوت قائما في التشريعات، سواء فيما بين الدول وبعضها البعض، أو داخل الدولة ذاتها، فالولايات المتحدة ذاتها، تخالف قوانينها الأعراف الدولية بحيث سمحت لنفسها بسن قوانين مزدوجة التطبيق تفرق ما بين أجناسها كما حدث أخيرا من اصدارها للتشريعات الاستثنائية في معاملتها الجائرة للعرب والمسلمين عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وتباينت قوانينها أيضا ما بين ولاياتها المختلفة بحيث يمكن لفعل ما أن يجزم داخل ولاية ما بينما يباح في ولاية أخرى، ولسنا هنا في مجال المفاضلة أو المقارنة ما بين قانون وآخر أو دولة وأخرى، وإنما نضرب الأمثال على الوضع القائم داخل الدولة الواحدة، بدولة كالولايات المتحدة الأمريكية تضع نفسها في أولى الدول الديمقراطية المدافعة عن الحريات وحقوق الإنسان، فما بالك بالدول الأخرى المختلفة التي يطلق عليها دول العالم الثالث، والتي تصل تباين قوانينها وتناقضاتها إلى درجات عالية من الفوضى التشريعية مما يلغى الفكرة القائمة حول العدل والمساواة ما بين المواطنين.

والخلاصة أن العدل المطلق غيز كائن على وجه الأرض، لذا فإن هناك دائما فجوات داخل المنظومة التشريعية داخل الدولة ذاتها، تتسع وتضيق طبقا للمصلحة التي تحميها، وأوضح مثال على ذلك هو الكم الهائل من

* كاتب مصري

القوانين التي تلغيها المحكمة الدستورية في مصر لمخالفتها الدستور، حتى أن قانونا مثل قانون الأحوال الشخصية قد ألغى عدة مرات بسبب مخالفته للشريعة والدستور، وقانون الجمعيات والمؤسسات الخاصة الذي ألغى عقب شهور قليلة من اصداره لمخالفته لبعض قواعد الدستور، وقانون اتحاد الكتاب الذي تشرف كاتب هذه السطور بالغاء مادته 30/1 دستوريا والتي كانت تمنع عضو الاتحاد من التقاضي ما لم يحصل على توقيعات بالموافقة على رفع الدعوى من مائة عضو على الأقل وإلا كانت الدعوى غير مقبولة، وكانت تلك الأحكام هي من مفاخر ومآثر المحكمة الدستورية العليا في مصر التي وقفت وتقف في وجه السلطة لتنهاها عما ارتكبته من هفوات وزلات، ولتعلن بوضوح أن لا أحد يعلو على الدستور.

وجدنا أن هناك العديد من الفجوات داخل المنظومات القانونية المختلفة، تتباين بتباين الفلسفة القائمة عليها، فاحيانا ما تطغى السلطة الدينية على القانون، كما هو الحال في مجتمعاتنا الإسلامية التي تستمد أصولها من التشريع السماوي المحكم التنزيل، وأحيانا من تتطرف تلك القوانين فتضيق من الحريات الشخصية كما هو الحال في الأنظمة الشيوعية التي تضع الفرد في خدمة الجماعة، أو تتوسع تلك القوانين في منحها للمزيد من الحريات للفرد، كما هو الحال في النظام الرأسمالي الذي لا يهتم بالفرد قدر اهتمامه برأس المال، فتسمح قوانينها بالحرية المبالغ فيها إلى الحد الذي يصل باصحابها إلى التفكك والتهتك والانحلال.

أما أخطر هذه الفجوات، فهي تلك التي تفصل أحيانا ما بين السلطة والقانون، فتفرق في تطبيقه ما بين مواطنيها إخلالا بالمساواة والعدل فيما بينهم، وتلك التجاوزات شائعة في التطبيق العملي للقانون، في كل زمان ومكان، تبعا لطبيعة الأهواء البشرية للقائمين على التطبيق، لكنها تتفاوت في مداها ما بين مجتمع وآخر تبعا لمدى شدة الرقابة المفروضة على التطبيق، والشائع تفككها وتفسخها في مجتمعات العالم الثالث التي ما زالت تطغى عليها النزعة القبلية التي تتحيز لفئة دون أخرى، فتفضل إحداها على الأخرى، وتستثنى من رجالاتها المقربين إلى سلطانها أو القائمين على تطبيق نظمها، فتسود الفوضى ويعم الفساد.

ولنا أن نتساءل في النهاية : أين الأديب من كل هذا الكم الهائل من التناقضات التشريعية والتفاوت في التطبيق؟، وللإجابة عن السؤال لا بد أن نجيب عن سؤال آخر : من هو الأديب؟ والاجابة صعبة، بل تكاد تكون مستحيلة، خاصة في ظل الكم الهائل من مدّعي الأدب حتى لقد أصبح حرفة من لا حرفة له، وتسلية للمترفين وزجرا من الحكام وتخويفا من عذاب النار، ومسوحا للكهنوت، إلى آخر ما ارتداه الأدب من ثياب مزركشة أضاعت الكثير من معالمه.

لذا فنحن نجيب : بأن الأديب هو كائن هلامي غير محدد الملامح أو واضح الحدود، شبه أحيانا بالمعلم الذي قارب أن يكون رسولا، ووصف في أحيان أخرى بالفاسق الكافر الزنديق، حتى لقد حوكم وعوقب وجلد وصلب وأودع غياهب السجون، وتبعا لهذا فقد تباين القانون في

معاملته للأدباء، وتفاوت في شدته أو سخائه تبعا لاقتراب الأديب من السلطة أو ابتعاده عنها، فاذا ما اقترب أغدقت بحسناتها عليه وأغمضت عينيها عن سيئاته، أما إذا ابتعد فالويل والثبور وعظائم الأمور، بل لقد تمادت فئة المقربين في أحيان كثيرة فدافعت عن السلطة ظالمة أو مظلومة، حتى أصبحت أحد أطرافها الطويلة التي تؤدب بها المارقين والمبعدين، وتفتأ تطالب السلطات بعقابهم وتشريدهم وتسفيههم لما يكتبون وأقاموا، من أنفسهم حراسا على الأبواب، حتى إنهم لا دخلوا ولا تركوا الآخرين يدخلون، بل زايدوا على السلطة ذاتها فاصبحوا «ملكيين أكثر من الملك».

يقابلهم على النقيض لهم، تلك الفئة المستضعفة، السابقة للعصر والتي جاءت في غير أوانها، فبلغت من العلم ما لم يبلغه الآخرون، فلما جهروا بما يعلمون عاقبهم من لا يعلمون، علمنا منهم على مر العصور : الحلاج وابن حنبل وجاليلو وسقراط، كلهم سبق عصره وجاء بما لم يأت به الأوائل ، فكان جزاؤه التنكيل والتعذيب والتشريد، في ظل كم هائل من القوانين التي تحارب الإبداع وتحاصر حرية الكلام، وتعود بالبشر إلى عالم الظلام.

لذا فلا عجب إن ظهرت في مجتمعاتنا تلك الفئة المراوغة من الكتاب، الذين رفعوا شعار الرمزية، وقالوا من خلالها ما فهموه فيما بينهم، وما يعلو على ذكاء الحاكم فيعجز عن الاحاطة به، حتى لقد مرغوا كرامته في الوحل دون أن يدري، وهم منه ساخرون.

فإذا ما تفقدنا تشريعاتنا العربية المعاصرة، نجد معظم دساتيرنا قد زينت عباراتها بالدرر التي تمجد حرية الرأي والفكر والإبداع، وردت كمثال في المواد 47 و48 و49 من الدستور المصري التي تنص على كفالة الدولة لحرية التعبير، بينما نجد قانون العقوبات المصري قد أفرد بابا كاملا من أبوابه، وهو الباب الرابع عشر من الكتاب الثاني، فصل بعنوان : «الجنح التي تقع بواسطة الصحف وغيرها» ثلاثون مادة من رقم 171 حتى رقم 201، كلها وضعت في عهود سحيقة سبقت صدور الدستور الحالي، احتوت تلك المواد على كل ما يمكن أن يقوله الإنسان من أقوال أو يرتكبه من أفعال في تعبيره عن رأيه، يمكن لها إذا ما توسعنا في تفسيراتها، أن توقعنا تحت طائلة قانون العقاب، من بين تلك المحرمات : التحريض على قلب نظام الحكم، وترويج المذاهب الهدامة، والتحريض على عدم الانقياد للقوانين، والكتابة أو الصور المنافية للآداب، مع تقرير مسؤولية الكاتب ورئيس التحرير أو الناشر الذي سمح بالنشر على حد سواء، وغيره الكثير أخطر ما في هذه النصوص هو عدم دقة تحديد مفاهيمها، فغير واضح حتى الآن مفهوم الآداب العامة أو المذاهب الهدامة أو الإساءة إلى السلطات، فكلها قد اختلف فيها الفقهاء، وتباينت تبعا لذلك أحكام القضاء بشأن المسألة الواحدة، فنجد بعض المحاكم تشدد العقوبة وبعضها يحكم بالبراءة، وكلٌّ حسب فهمه وتقديره لمعنى النصوص الغامضة، لذا فقد ارتفعت الأصوات في الآونة الأخيرة في محاولة لالغائها ، أو على الأقل حصر نطاقها بتحديد مفهومها الذي سوف يبقى ويظل كامنا في ضمير القاضي، كما قد استقر المعنى في بطن الشاعر.

ولسنا هنا في مجال المفاضلة ما بين النظم التشريعية

المختلفة لدولنا العربية التي تتوجس خيفة من الكلمة فتحيطها بالسلاسل والقيود، فتلك مهمة متركها لأصحابها، لكننا نضرب لها الأمثال لنلفت من خلال أنظار كتابنا العرب للمزيد من الترابط والتلاحم فيما بينهم، واتفاقهم على كلمة سواء تضمن لهم قدرا ملائما من حرية الحركة والتعبير دون شطط أو جموح، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال اتحاداتهم وتنظيماتهم النقابية. التي ينبغي لها أن تتمتع بقدر عال من الحرية والاستقلال عن السلطة، لتتمكن من أداء رسالتها في حماية أفرادها على الوجه الأكمل، احتراما للشرعية وتطبيقا للقلنون والدستور.






# المثقف العربي وسلط التقليد

د. محمد سبيلا *

نود أن نتحدث هنا عن علاقة المثقف بالسلطة في صيغة الجمع أي بالسلطة في معناها الواسع العريض. عادة ما يستعمل مصطلح السلطةPowerعادة للإشارة الى السلطة بمعناها الحصري أي السلطة السياسية. والسلطة السياسية هي مجموع المؤسسات التي يوكل لها المجتمع حق وأمر تدبير الشأن المحلي والوطني، والتي تمتلك صفة تمثيل المجتمع سواء اعتمادا على الشرعية التقليدية أو على الشرعية المؤسسية التمثيلية العصرية، كما تحتكر حق استعمال العنف الفيزيائي لتحقيق وظائفها. والمؤسسات المجسدة للسلطة السياسية هي الدولة من حيث أنها تشمل السلطة القضائية والسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية وتعكس سيادة الأمة التي يحكمها التعاقد بين مختلف الأطراف وتعبر عن نفسها في الدستور كقانون أسمى وفي القوانين القطاعية.

لكن بإزاء هذا المعنى الحصري للسلطة يتحدث علماء الاجتماع والعلوم والفلسفة السياسية عن سلطة بالمعنى العريض وا لواسع، فقد أبرز الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Foucault أن السلطة أوسع من أن تختزل في المؤسسات السياسية، أو في مبدأ واحد متعال، أو في مصدر واحد هو الدولة كما هو الأمر في الفكر السياسي الكلاسيكي بشقيه الليبرالي والماركسي. بل إن السلطة في هذا المنظور الفوكوي النيتشوي هي جملة أو شبكة سلط متناثرة متناضدة ومنتشرة في الجسم الاجتماعي كله لدرجة تجعل المجتمع يتماهى مع السلطة أو هو مجموع السلط الأفقية والعمودية المنبثة في ثنايا الجسم الاجتماعي. وهذه الشبكة العنكبوتية من السلط الاجتماعية تشمل السوق، والمدرسة، والعائلة، والسجون، والمؤسسات الاستشفائية بشقيها الجسمي والعقلي، والمعامل، والشركات، والجمعيات، والمؤسسات الثقافية، ودور العبادة، والمراكز الرياضية.. السلطة بهذا المعنى الموسع تطال كل دوائر الحياة من الإنتاج إلى الاستهلاك إلى الأخلاق والجنس والجسم والشخصية، والقيم.. والموت، والجنون، والجريمة والمرض، والمعرفة والعلم والحقيقة، والرموز، والشغل...

وظائف هذه الشبكة من السلط هي العقلنة والتنظيم، والتوجيه، وإعطاء المعنى، والمراقبة والعقاب، والسيطرة والقمع، وواستخدام أدواتها الكبرى، المأسسة، والقوننة، والتجهيز التقني عبر جملة استراتيجيات.

هذه النظرة الموسعة للسلطة تتضمن عددا من المسلمات والخلفيات الفلسفية أهمها :

1 ـ أن المجتمع عبارة عن مجال قوى وصراع قوى وليس جنة قائمة على التوادد والتعاطف والتعاضد. إنه شبكة

* أستاذ الفلسفة بكلية الاداب بالرباط

قوى تتصارع حول السلطة والثروة والحظوة باستخدام جملة استراتيجيات.

هذا التصور ينقل صورة المجتمع والدولة من النموذج القانوني في وحدته إلى النموذج الاستراتيجي في تعدديته «فالسلطة - كما يقول فوكو - ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرة يملكها البعض، إنه الاسم الذي تنسبه إلى وضعية استراتيجية معقد في مجتمع معين».

2 - السلطة ليست وحدة أو كلا متجانسا ذا مركز بل هي سلسلة شبكات تخترق وتشكل الجسم الاجتماعي كله إلا أنها تجتمع وتنتظم عبر بعض المحاور والنويات والمراكز، فالتعدد والتشتت لا يعني الفوضى والتسيب.

3 - حالة السلم ليست معطى قبليا بل هي نتيجة توازنات. إنه حالة ثانوية وليست حالة أصلية. الحالة الأصلية هي الصراع، ودور السلطة هو الحرص على بقاء التوازنات لإذكاء وتمتين حالة السلم.

4 - السلطة هي جملة علاقات واجراءات وممارسات وليست كيانا جوهريا ملموسا.

5 - حيثما هناك سلطة فهناك هيمنة وسيطرة ومقابلها هناك مقومات متفاوتة الدرجة، وهناك محاولات للإفلات.

هل يصدق هذا التحليل على نظام السلطة في ا لوطن العربي ؟

يبدو أن النظام السياسي العربي متماثل من حيث بنية السلطة مع درجات طفيفة من التباين. فالأنظمة السياسية العربية ما تزال تعيش انتقالا بطيئا من نظام تقليدي قائم على الاجماع، والانصهار، ووحدة الرأي، والارتكاز على المشروعية التقليدية في أوجهها العشائرية أو الدينية وارتكاز بعضها على الحق الإلهي في الحكم، إلى نظام عصري قائم على حكم الأغلبية وتعدد الآراء، والتمثيلية والمشروعية المؤسسية. والنظم السياسية التي قطعت أشواطا في درب الحداثة السياسية ما تزال تعيش نوعا من التعايش والتلاقح بين النظام السياسي التقليدي ونظام الحداثة السياسية. ورغم أن الدولة العصرية ظاهرة حدثية بالنسبة للعديد من البلدان العربية التي لم تتشكل ككيان سياسي مستقل إلا في عهد الاحتلال الاستعماري أو مع إعلان استقلالها عن إحدى الامبراطوريتين الاستعماريتين الكبيرتين السابقتين : بريطانيا وفرنسا، فإن أغلب هذه البلدان تعيش مركزية سياسية شديدة وتمركزا قويا للسلطة، وغياب المشاركة الجماهيرية الواسعة عن الفعل السياسي.

لكن رغم المركزية الشديدة، وهيمة النخبة السياسية فإن ذلك لا يلغي الدينامية الاجتماعية الحديثة الشاملة والمتمثلة في دينامية الاستقلال النسبي للبنيات الأخرى.

وفي هذا الإطار يكفي أن نشير إلى السلط الأخرى التقليدية والتي ما تزال قوية ومؤثرة كسلطة البنيات التقليدية، وسلطة الثقافة التقليدية.

التفاعل بين البنيات الاجتماعية التقليدية (الأسرة الابيسية الممتدة - علاقات القرابة - الأخلاقيات التقليدية) والبنيات الحديثة لم يفكك البنيات التقليدية بل كيفها جزئيا وقلص من مفعولها. لكن هذه البنيات لم تنقرض، ولم تتخلّ عن وظائفها وأدوارها بل قاومت عوامل

التفكيك، ثم انتفضت وقامت بردود فعل عنيفة.

واليوم يبدو أن التقليد ينتعش ويدافع عن نفسه بل يقدم نفسه كخط مقاومة أخير ضد التطور الذي يقود إلى الاستلحاق والتفكك لدرجة تسمح بالقول أن المجتمعات العربية الإسلامية تعيش في نفس الوقت ديناميتين تاريخيتين، موضوعتين وقويتين : دينامية التحديث ودينامية التقلدة Traditionalisation . تعبر الدينامية الأخيرة عن نفسها بشكل قوي في المجالات التالية : المجال السياسي، المجال السلوكي الأخلاقي، المجال الثقافي، لدرجة تسمح بالقول أنها تمثل سلطا مضادة لسلط التحديث بمؤسساته وقيمه، سلط هي اليوم من أقوى السلط في المجتمعات العربية. إنها سلط تخشاها الدولة وتخشاها الأحزاب العصرية ويخشاها المثقفون العصريون.

نستطيع أن نتحدث إذن عن سلطة بل عن سلط التقليد في المجتمعات العربية. وهذه السلط مرتبطة ببنيات ومؤسسات وعلاقات وقيم، سلط تظهر أنّ التقليد لم يلعب دور التكيف والتكييف، التطور والتطوير، بل ربما بسبب بطؤ وتثاقل التطور، وبخاصة على المستوى الثقافي، فقد بدأ يلعب دور بؤرة مقاومة وعطالة أحيانا.

وهكذا فبدل أن يؤدي التقليد دور مستقبل حاضن للثقافة الحديثة، ونمط العيش الحديث، وكيفية الحكم الحديثة، فقد أصبح موئل الدعوة إلى المحافظة ورفض التجديد، خاصة وأن نواة التقليد المتمثلة في الثقافة الإسلامية تعاني هي ذاتها من الجمود وتلوك منذ عقود تأويلات مكرورة منحدرة من القرون الأولى للهجرة وذاك بسبب الحرص على تسييج الفكر الإسلامي وعزله عن العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفية الحديثة.

هكذا إذن يجد المثقف العربي العصري نفسه اليوم لا فقط أمام سلطة سياسية محافظة ومناهضة للحريات ومنقوصة الشرعية، بل أصبح، في العقود الأخيرة، أمام سلط أخرى لا تقل شراسة وعتوا عن السلطة السياسية. إنها السلطة الايديولوجية والمعنوية لمجتمع وثقافة تداهمها الحداثة بقوة وعنف، ويمارس عليهما الغرب صنوف العدوان والاحتقار، فتبديان تفرزان، أشكالا عاتية من المقاومة.

في هذا السياق أصبح المثقف التحديثي يبدو وكأنه قائمقام أو وكيل المعتدى الخارجي، وعرّاب الثقافة الأجنبية، ورائد الغزو الثقافي، وفارس حصان طروادة، مثاله التخوين والتكفير، ومصيره الاغتيال. والأمثلة كثيرة اليوم : أبو زيد، وحنفي ونجيب محفوظ، وفرج فودة (والطاهر جاووت ويوسف سبتي،،،) في مصر، وحسين مروة ومهدي عامل في لبنان وغيرهم في بقية الأقطار العربية.

لقد أصبح العقل النقدي نقيصة، وإعمال الفكر جريمة، والترجمة غزوا ثقافيا، والتعريف بالفكر الكوني استلابا وتغريبا في عصر النكوص الفري، ولم يعد الجمهور العام يطلب ثقافة أخرى غير ثقافته الذاتية أو المحلية وقد صيغت في قوالب التمجيد الذاتي والنرجسية وإعلان التفوق على الآخرين. أما ملامسة المسلمات الكبرى ومقاربة التابوهات والمحرمات والمكبوتات الكبرى فتلك أم الجرائم. لقد تحولّت بنية الثقافة العربية بالتدريج ومع

ترسخ مختلف السلط عبر قرون إلى «بنية رقابية، بنية منع، لأنها بنية تسليم» كما قال أدونيس.

في هذه البنية الثقافية المحافظة يصبح دور الثقافة هو التمجيد الذاتي التعويضي الذي يبلغ حد الأسطرة أحيانا وحماية الماضي، وحراسة التراث، والرقابة على كل تجديد، وكبح كل مساءلة أو نقد. وحتى بعض العلماء أو ذوو التكوين العلمي انخرطوا في الدفاع عن قضايا لا تدخل في مجال العلم ولا يمكن للعلم أن يحسم فيها كقياس سرعة الملائكة أو توليد الطاقة من الجن أو غير ذلك من القضايا التي تم تجنيد أساطيل من وسائل الاعلام والثقافة والنشر المكتوبة والمسموعة والمرئية وعشرات القنوات الفضائية ومواقع الانترنيت للترويج لها.

ويصبح الدور المنوط بالمثقف في إطار هذه الثقافة - هو دور حراسة وحماية المجتمع التقليدي، بل إن هذه الثقافة المهيمنة لا تتطلب ولا تنتج إلا المثقف التقليدي «حارس الكهوف العتيقة» كما يسميه أدونيس.

لقد أصبح التقليد سلطة في المجتمع العربي، بل سلطة السلط. فمنه تستمد كل السلط الأخرى مشروعيتها وقوتها. لقد أصبح سلطة روحية ذات تجليات وتعبيرات مؤسسية تحكم وتوجه وتؤطر كل السلط الأخرى باسم المقدس، باسم الماضي، باسم الأجداد والتراث، سلطة منبثة في كل ثنايا الجسم الاجتماعي، سلطة تعتبر كل تفكير انتهاكا وكل نقد تجديفا وإلحادا مئاله التكفير والقتل.

ظلت إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة منذ عقود تتمحور حول علاقة المثقف العصري بالسلطة السياسية أي في النهاية حول علاقة المثقف بالسياسة، إلا أن التطورات التي عرفتها مجتمعاتنا تفرض توسيع هذه الإشكالية لتشمل لا فقط السلطة السياسية كسلطة سافرة بل لتطال أيضا كل أشكال السلطة المبثوثة في المجتمع، وبخاصة السلطة التي بدأت تتبلور في العقول الأخيرة: سلطة التقليد في مظهريها الثقافي والسياسي.

كانت هذه الإشكالية تركز على الجانب السياسي، وكان الاعتقاد السائد، والذي كان بمثابة مسلمة بديهية، هو أن المشكل في عمقه مشكل سياسي، وأن حل المسألة السياسية هو حل لكل مشاكل المجتمع العربي أو أنه هو الطريق إلى حلها، لكن التجربة التاريخية بينت محدودية الرؤية السياسية، وأن المشكل الأعمق الذي تعاني منه مجتمعاتنا هو مشكل ثقافي، وأن المشكل السياسي يخفي وراءه مشكلا آخر أعمق هو المشكل الثقافي. إن أشكال التحديث السياسي التي شهدتها المجتمعات العربية منذ الصدمة الاستعمارية، والتي صاحبتها أشكال من التحديث التقني والتنظيمي، لم تواكبها تحولات ثقافية بكل أبعادها النفسية والذهنية والسلوكية والرؤيوية، حيث ظلت الثقافة التقليدية هي الإطار الموجه لكل التحولات. لقد ظلت الثقافة التقليدية هي الهواء الذي يتنفسه المجتمع، وهي المعين الذي يرتوي منه ويستمد منه رؤاه ومعياريته مع حرص واضح على عدم التجديد. وها هي الثقافة التقليدية تنتفض لتدافع عن نفسها وعن المجتمع التقليدي الذي بدأ يفرز نخبا تبلور هذا الوعي التقليدي، تزكيها وتؤججها

الإحباطات الداخلية، والتطور العشوائي، والعدوان الخارجي، ومظاهر السيطرة الكونية، وازدواجية المعايير لدى الغرب ويحكم من خلالها يفرضها على كل المجتمعات المتأخرة تاريخيا عنه.

بل إن هذه الثقافة المتجمدة التي لم تتفاعل بعمق مع العصر ولم تبلور وعيا علميا نقديا بذاتها من خلال الرؤى والمناهج الجديدة التي تحملها العلوم الاجتماعية والإنسانية والفلسفية الحديثة بل ظلت تلوك وعيا ذاتيا تمجيديا من خلال التأويلات والقراءات المتوارثة والمتواترة للنص الديني، والتي اصبحت بدرجة أو بأخرى مصدرا للعنف والتطرف والرفض : رفض ثقافة العصر، رفض الآخر، تكبيل العقل بسلط نقل لم تتم تجديد النظرة اليه وقراءته وتأويله من خلال رؤية عصرية.

# المثقف والهُوية
## معاناة مختلفة ومشروع قيدَ الإنجاز!

مصطفى خضر*

يواصل سؤال الهوية حضوره في حياتنا الثقافية المعاصرة، باعتباره سؤال الذات ووعيها، أو سؤال الأمة ونقدها لذاتها، بين تغيّر من داخل، وتغيّر من خارج، وتتسع منطقة الأسئلة التي تنتمي اليه من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ما دام مفهوم الهوية يتصل بتاريخ وسياسة ويستجيب لمفهوم «ذات» تتكون في أثناء مواجهة «الآخر» ويتواصل السؤال الثقافي مع سؤال الهويّة ما دامت الثقافة تتوجه نحو انتاج المجتمع لذاته، أو الأمة لذاتها، أي الذات لذاتها بمعنى آخر، تبعا لعلاقتها بجاذبية عناصر تاريخية وتراثية، وتبعا لعلاقتها بجاذبية تاريخ ثقافيّ غربيّ، حديث ومعاصر...

العلاقة بين الهوية والثقافة علاقة تفاعل وتداخل وتكامل وتأسيس، فالهوية متضمنة في ا لثقافة بمعنى ما، وإن تفاعلت مع هويات أخرى وثقافات أخرى، تختلف معها، أو تأتلف، وفقا لتطور وصراع دائمين، يحرّرانها من صيغة الثبات، ويدفعان الى عقلنتها أيضا، فالفكرة القومية وليدة تطورّ وصراع، وهي جزء من حركة حداثة، ولكنها استلهمت «الثابت» الإسلامي أو العربي، وتستلهمه في بعض عناصرها، وتستلهم «المتحولّ» الإسلامي أو العربي أيضا...

يستدعي، اذا، مفهوم هوية ومفهوم ثقافة مفهوم «مثقف» يرتبط عمله أو انتاجه بهويّة، ويعبرّ عنها بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، فيطورّ من داخل عمله أو انتاجه وضعا ثقافيا ينتمي الى هوية، تتدخل مكونات تاريخية وثقافية لغوية واجتماعية في انتاجها واعادة انتاجها.

ولكن كيف يكون موضوع الهوية محور اهتمام «المثقف العربي» الثقافي الإبداعيّ والنقدي؟

واذا كانت الثقافة تمثل هوية حضارية، فهل تعبرّ عن هوية هي جوهر وأصل أم تعبرّ عن هوية تتشكل باستمرار، وتواصل تكوّنها، فتنفتح، وتتفتح؟

واذا افترضنا أن ثمة مشروع هوية عالمية قد تتجه اليها حضارة المستقبل، فكيف تتكيف ثقافة عربية راهنة مع هذا الاحتمال وتحدياته التي يضمرها، أو يصرّح بها؟

وكيف يتعامل مثقف عربي مع هذا الاحتمال الذي يرى في الهوية معطى مطلقا ومغلقا، نهائيا ومقدّسا، يتناقض مع التطور، ويتطلب إحياء الأصول أو بعثها فحسب؟

وما الذي يقترحه تعامل مختلف من وجهة نظر مختلفة تجد في موضوع الهوية مشروعا قيد الإنجاز، وقابلا للإنجاز، ويمكن أن ينجز، ينفتح على المستقبل الإنساني، ولا ينغلق على ذاتية إثنية أو دينية أو طبقية أو حزبية، ويُعنى بالاستقلالية والذاتية؟

إن موقفا يشتغل على «ثبات» الهوية يختزلها الى ذاكرة فحسب، ويضعها في مواجهة «هويات» أخرى، واستبعاد الآخر، وإلغاء الفرد. وقد يؤدي الى اندفاع

* كاتب سوري

«أوهام» مختلفة حول الذات والآخر والتاريخ والواقع، تصطنع «محرّمات» وتستكشف «مقدّسات»...

وربما كان موضوع الهوية يفترض الحوار والمراجعة النقدية. ولكن الهوية لا تتطلب برهانا، فقد تكون الأسئلة المتعلقة بالانتماء قابلة لإجابات مختلفة ولمناقشات متنوعة ومفتوحة.

إن أسئلة على غرار: ما العروبة؟ من العربي؟ ما الإسلام؟ من المسلم العربي أو العربي المسلم؟ تُردّ الى تاريخ، وتعود الى واقع، وترى الى مستقبل. والإجابات المختلفة قد يتغير محتواها، ويتطور حسب المرحلة التاريخية، وإن «حافظت» على معطى تاريخي أو تراثي تقترحه مرجعية تاريخية تتكامل فيها معاني الهوية مع معاني الحداثة في الحرية والكرامة والتقدم! (1).

إن سؤال الهوية في أساس معاناة المثقف العربي في صورته (العامة). ولكن هذا السؤال هو في أساس اختياره الديمقراطي واختباره التقدم أيضا. وقد اهتزت تلك الصورة «الرسوليّة» القومية التي عكسها صعود «تيار» قوميّ، وصورة «مثقف عضوي» ترافقت مع صعود «تيار أممي». وتهتز صورة «مثقف إسلامي» يرى في تياره بديلا لإخفاق التيارين السابقين. وربما كان اهتزاز الصور واختلالها يعودان الى عوامل منها «تأجيل» الاختيار الديمقراطي أو «تعطيله» من أجل إنجاز مشروع تقدّم!

ولذلك يؤكد «المثقف العربي» الآن موضوع الاختيار الديمقراطي بقوة، بالقدر الذي يؤكد فيه هويته وموضوع الهوية...

ويكرر أسئلة، ويردد اجابات، ويفتتح أسئلة مختلفة واجابات متغايرة، ويتوقع احتمالات، ويواجه تحديات، ويبحث عن معطيات، ويحاول استراتيجيات تفكير وعمل مختلفة، يحفر في ذاكرته البعيدة والقريبة، وفي الواقع من ألح المستقبل...ويحاول أن يكون مختلفا، أو أن يقترح صورته البديلة المختلفة، على الرغم من تآكل مكانته ودوره وشقاء شرطه الإنساني الذي يحكمه!

هذه هي «سلطة» مؤسسة حديثة أو شبه حديثة، بالاضافة الى «سلطة» المؤسسة القديمة، تلغي دوره التبشيري أو المعرفيّ أو الإصلاحي، وتهمّش مهمته التنويرية أو التحريرية او التغييرية! وهذه مؤسسة تعلن أهدافها وبرامجها وتختار اطاراتها التي تلتزم بمواقفها الأيديولوجية وبمصالحها القريبة والبعيدة. وهي مؤسسة تراهن على «توظيف» المثقف العربي في خدمة برامجها وأهدافها ومصالحها، وتحاول تكييفه أو تأهيله أو اعادة تأهيله وفقا للألفاظ وللمعاني الشحيحة والعابرة، التي تختصر فيها موضوع الثقافة والعمل الثقافي!

كيف يشتغل المثقف العربي، اذا، على موضوع الهوية، أو على غيره من الموضوعات من داخل نظام عربي راهن، بشكل عام، ومن داخل نظام ثقافي عربي راهن بشكل خاص، وقد عصفت تغيرات كبرى بأفكار وقيم ومواقف قديمة وجديدة!

وبعد أن تراجعت «بلاغة» خطاب عربي سابق، انتظر «ثورة» عربية لم تتحقق، ماذا يفعل مثقف عربي لتفاؤله التاريخي بمشروعي وحدة أو هوية وتقدّم أو حداثة؟

وكيف يعيد النظر في نظام ثقافي تتحول المبادئ والمفهومات والموضوعات الكبرى فيه الى شعارات وألفاظ أو الى «مادة» إعلامية؟

هكذا تكتشف فضيلة النظام السياسي القطري الوطني الذي يؤسس له بديلا عن مشروع عربي قومي وحدوي، ويُختصر الاختيار الديمقراطي الى تداول سلطة فحسب، وتشيع فكرة التنمية بديال من مفهوم التقدم. ويدفع «تأخّر» القوى والبنى والعلاقات وإخفاقها الى الرهان على «الأصول» التي هي جزء من «أصول» (2)، تعني هوية مغلقة ومطلقة، وتعنى بأوهام هوية بدلا من هوية لا تتعارض حقا مع حداثة، عنوانها الأول هو النقد ونقد ا لذات بشكل خاص من أجل تخطيها وتجاوزها!

وعلى أية حال فإن سؤال الهوية يبقى سؤال المثقف العربي الأول، ما دام الصراع الرئيس هو الصراع بين مشروع نهضويّ عربي قومي قابل للإنجاز، ويمكن أن ينجز، ومشروع صهيوني اسرائيلي ينجز كيانا، وينجح في اقامة «دولة» قابلة لتوسع، والتكيف من داخل، ومن خارج، مع هوية جذرها ديني، و«تتقنّع» لـ«علمنة» عابرة تتجاهل الآخر أو تنفيه، أو تلغيه. ويدفعها الى «النجاح» ارتباطها بمشروع أمريكي إمبريالي يعمّم أنموذجه الحضاري في عالم يضبطه، عن قرب وعن بعد، تفوّقه وقوته ثروة ومعرفة وتقنية وتسليحا، وقد انهار مشروع اشتراكي عالمي بانهيار أنموذجه السوفيتيّ ومنظومته «الاشتراكية»...

يرتبط بالصراع السابق صراع مع التأخر: تأخر البنى والقوى والعلاقات...تأخّر المجتمع وتأخر الأمة!

ولا يحل «مشكلة» التأخر «مبادرة» مؤسسة أو سلطة أو نخبة قطرية في تقديم «جرعة» تطوير أو تنمية، أو تحديث، وفي محاولة إصلاح اداري أو مالي، فالتأخر هو من عوامل فساد مؤسسة وسلطة ونخبة في هذا المكان العربي أو ذاك!

فكيف يختبر المثقف العربي ذاتيته من داخل هذا الصراع أو ذاك؟!

هل يستطيع أن ينجز ذاته حقا اذا اضطر الى مواجهة مؤسسة تهمّشه، وتفقره، وتستبعده، وتعزله وتنفيه، أو اذا استسلم لإغوائها وإغرائها وإفسادها!

وكيف يميز علاقته بسؤال الهوية من علاقة بـ«نظام»، الفساد الاداري والمالي والأخلاقي بعض ظواهره ومظاهره التي «تدفن» أمراض مجتمع يعاني آثار هزيمة المشروع العربي القومي بشكل مباشر وغير مباشر، ولا تتوفر له «إرادة سياسية» يسندها «تحالف كوني» في تحقيق وحدته وتقدّمه؟

كأن الأسئلة السابقة تتكلم على صورة مثقف «قومي» مفترض. وهي صورة قد تكون لطيفة وجليلة، وقد تضمر قلقا وتمزقا وجوديين، ولكنها صورة قابلة للمناقشة ولإعادة النظر وللنقد، فالمثقف العربي كائن ينتجه واقع وتاريخ، ويحاول انتاج واقعه وتاريخه، واعادة انتاجهما، تلهمه «أصول» و«حداثات» شتى. واختياره هويته لا يتناقض مع اختيار حداثته، اذا كان قادرا على تحرير هويته والتحرر من حداثته أيضا. وهو كائن واقعي موجود في عالم تحدده وقائع وشروط وعوامل في ظل صراع مع الآخر يحكمه عجز «أنظمة» و«فوات» مجتمع!

لنحاول أن نتبيّن مفهوم المثقف وبعض صوره ومهماته وعلاقته بمجتمعه وأمته وهويته عبر بعض وجهات نظر مفكرين ومثقفين يعانون هموما ثقافية قومية، ويعاينونها، فقد تبني وجهات نظرهم اجابة أو أكثر، وقد تعيد بناء سؤال أو اكثر من سؤال! (3).

يلتمس عبد الله عبد الدائم التعريف الواسع لكلمة مثقف، فيقول مع قسطنطين زريق: إنه من أوتي حظا من الثقافة يؤهله للمساهمة في حقول الفكر أو الأب أو العلم، بما في ذلك الاختصاص المهني. ويعنيه من التعريفات المتعددة ما يبرز الدور الفكري القيادي للمثقف الذي يجعله المعبّر عن ضمير الأمة، والعامل عن طريق الفكر على تغيير واقع مجتمعه، ورسم المشروعات اللازمة لبناء المستقبل...

ويرى أن تأثير النخبة المثقفة في المجتمع يشتد بمقدار ما تعيش هذه النخبة واقع المجتمع ومشكلاته وقضاياه...والثقافة، عنده، لا يمكن أن تعني الا بناء مشروع اجتماعي حضاري متجدد دوما. ولكن التحدي الأكبر الذي يواجه المثقفين العرب هو أن يكونوا مثقفين حقا، أي أن يكونوا مع مجتمعهم ومن أجل مجتمعهم..

ولكن! كيف يكون المثقف مع مجتمعه، ومن أجل مجتمعه، اذا كان ثمة أسباب للانفصام بين المثقف والمجتمع نفسه يلخصها عبد الله عبد الدائم في تخلّف المجتمع وتشوهه وأمراضه ورواسب الحقبة العثمانية البعيدة عن روح التراث الإسلامي وسيطرة بعض أنماط التفكير الديني الذي ولّدته عصور الانحطاط والمستوى الثقافي الضحل للكثرة من أفراد المجتمع العربي، بالاضافة الى عوامل تعود الى المثقفين أنفسهم مثل ضعف المعرفة بالواقع، وضعف الإبداع الذاتي، والنزوع الى التعالي فوق معطيات الحياة الاجتماعية المباشرة، والعجز عن معرفة التراث معرفة علمية، والانطلاق من أفكار ثابتة ومواقف مسبقة...إلخ.

والمسألة كلها ترتد، عند عبد الدائم، الى التساؤل عن مدى إخلاص المثقفين للثقافة، الإخلاص الذي يستلزم «الانتماء» الى حقيقة يؤمن بها المثقف، حقيقة شخصية وجماعية يدافع عنها حتى الموت، ويوجه سلوكه وفقا لها!

وكأنّ عبارته تهدف الى الإشادة بالانتماء وبالهوية، وبالتزام المثقف، وبوظيفة الثقافة الاجتماعية والحضارية، دون أن تتوقف عند وظيفة «المؤسسة» حزبا أو حكومة أو نقابة أو رابطة أو منظمة...

بينما يرى شاكر مصطفى أن المثقفين ا لعرب ينقسمون فريقين: جماعة عندها الكثير مما تعطيه، لكنها محرومة حتى من الكلمة. ويصل حرمانها الى درجة الوقوع في قبضة زوّار الليل أو الرصاصة من مسدس أخرس، فهي مصابة بفقر العطاء، وجماعة مقابلة تساير الموجة تنافق للسلطان أو تسالم العدو الأجنبي على الرغم من كهنوتها الفكري، فهي ترتكب الخيانة العلنية للفكر والثقافة..إلخ.

ثمة مثقف «سلطة» ومثقف «تابع» أو «خائن» ومثقف «حقيقي» أو «حرّ» يحكم عليه بالصمت أو بالموت! وهي صور ذات دلالة، وقد تكون ذات علاقة بوقائع تشتمل عليها حياتنا السياسية والثقافية..

ويلاحظ محمود عبد الفضيل صعود ما يمكن تسميته «مثقف التحرر الوطني» و«مثقف النضال القومي» على

اختلاف توجهاته الفكرية (اليسارية، البعثية، القومية الناصرية...) في مرحلة تاريخية، وتواري «المثقف الليبرالي» و«المثقف التكنوقراطي». ويشير الى تحوّل المثقف العربي من «مثقف عضوي» و«طليعي» في الخمسينيات والستينيات الى مثقف مدجّن ساعيا وراء الرزق والمال والرفاه الفردي، أيًا كان مصدره وبشكل خاص بعد الفورة النفطية، وفي أثناء الحقبة النفطية التي أفرزت أنموذجات سلوكية من المثقفين يورد منها أنموذجات المثقف المراوغ الزئبقي، و«مثقف» الطريق الوسط، والمثقف الاجتراري والمثقف الانتحاري...إلخ.

وقد نستطيع أن نقول: إن هذه الأنموذجات وأنموذجات أخرى مشابهة هي صور لأنموذج المثقف الانتهازي غير المبالي الا بمصلحته ومكانته. وهو أنموذج أنتجته من قبلُ مؤسسة قديمة. وكثر عليه الطلب من قبل مؤسسة حديثة أو شبه حديثة. وهو لا يلتزم بهوية، وليس له هوية أو قضية. يحتفي بسلطة ما، ويدّعي التمرد عليها...يدافع عن نظام هو مصدر منفعته القريبة والبعيدة، ويتقرّب من معارضة...يعلن عن أسفه لانهيار أيديولوجيات ويفرح لعودة «أصوليات» بينه وبين نفسه. وفي لحظة ما قد يجد نفسه في «معارضة» أو «تظاهرة» أو «بيان» لا علاقة له به، اذا تحققت له «مكانة» أو أشبع ميلا للظهور والتظاهر والادعاء عنده...هو يمينيّ ويساري...ديمقراطيّ وشموليّ...أصوليّ وحداثيّ... (وكل من يتزوج أمه يسمّيه عمّه)...ليس في تكوينه ما يدفعه الى أن يشتغل على ذاته أو على وعيه. وما يهمه هو لعبته وعوائدها عليه. وقد يرضى أن يكون لاعبا احتياطيا فقد يغدو لاعبا أصليا!

في تحديد مفهوم المثقف يميّز عبد الإله بلقزيز التعريف الماهويّ من التعريف الوظيفي الذي يميل ا ليه ويتساءل عما اذا كانت المعرفة تدخل حاملها في عداد المثقفين، وعما اذا كانت كل كتابة تجيز له الانتماء الى فئة المثقفين، وعن كفاية الدعوة الى مشروع كي تمنح صاحبها صفة المثقف. ويؤكد على وجود علاقة بنيوية بين المثقف العربي والمجتمع العربي...المثقف الذي يعنيه هو المثقف العربي الذي يلتزم بقضية اجتماعية تقع في خارج طبقته التي ينتمي اليها، وهي، بصورة خاصة، البورجوازية الصغيرة. ويميز المثقف المنفصل من المثقف المندمج الذي تجلّى في ثلاثة أنماط ,أدت أدوارا متفاوتة الأهمية: المثقف الطبقيّ والمثقف الشعبي والمثقف القومي. ويستخلص ثلاث مهمات يتوقف عليها قيام فعل تاريخي حقيقي للمثقف العربي هي التحرر الذاتي من النخبوية الانعزالية والشعبوية والطبقوية الاختزالية والحزبوية السياسية ومهمة النقد المزدوج: نقد السلطة ونقد المجتمع، بالاضافة الى صوغ المشروع النهضوي التاريخي الجديد. ويبشّر بالحاجة الى المثقف التاريخي الذي يرتفع بالممارسة الى مستوى الحاجات التاريخية الكبرى، ولا يكفّ عن ممارسة النقد البنّاء ضد كل مطلقات الفكر والممارسة...ينتصر للوحدة ضد التجزئة وللديمقراطية ضد الاحتكار وللتنمية ضد التبعية...إلخ .

وكان محمود عبد الفضيل قد أبرز دعوة محمد السيد سعيد الى ولادة مثقف عربي جديد هو «مثقف التحرر الشامل» وهو بالضرورة مثقف كوكبيّ، يدرك أن تحرر

أمته وجماهيره قد صار بحد ذاته فعلا عالميا وليس مجرد فعل وطني. وهذا «المثقف الكوني» يفترض مشروعا لإعادة بناء العالم.

ما الذي تقترحه صورة المثقف التاريخي من حيث علاقتها بسؤال الهويّة؟ قد تكون اعادة بناء المشروع النهضوي أو تجديده في أساس سؤال الهوية. وقد يكون تشكيل تحالف كونيّ لإعادة بناء العالم من عوامل نجاح المشروع النهضوي العربيّ. وهذا يتوقع من «المثقف التاريخي» أن يكون مثقف تحررّ شامل أيضا، ما دام التحرر، بشكل عام، هو هدف تعلنه شعوب مختلفة وأمم مختلفة وهويات مختلفة.

ولعل تحرير هوية ما يرتبط بتحرير هويات أخرى!

ولا تحرير لهوية على حساب هوية أخرى!

يربط برهان غليون تأهيل المثقف سياسيا بإعادة تأهيل السياسة، ونشوء مفهوم جديد لها، يخرجها من دائرة المحرّم الذي يرهنها لفرد أو لمجموعة قليلة من الأفراد.

ويتم التغلب على هذه المشكلة بنجاح المثقف في تغيير نظرته الى دوره وتغلبه على أنموذج المثقف الثوريّ الذي يصنع السياسة بالانقلاب، والسيطرة بأية وسيلة على السلطة...ومفهوم المثقف الاجتماعي عنده هو الذي يراهن في عمله السياسي المشروع والضروري للتغيير على إنضاج الرأي العام وتطويره والمشاركة العملية في تنظيم الصراع من أجل مجتمع جديد...إلخ.

ويرى أيضا أن نجاح المثقفين في استعادة دورهم في الحياة العامة والمشاركة في بناء السياسة الوطنية يتوقف على تحقيق أربعة شروط، هي اعادة بناء سلطة المثقفين السياسية والمشاركة السياسية مع الفئات المهنية والاجتماعية الأخرى في ا لعمل السياسي المباشر وإدخال المثقفين في معادلة سوق السلطة العامة بالاضافة الى المراجعة الجذرية لمفهوم العمل السياسي العام...إلخ.

وكان قد أشار الى أربعة مواقف تتنازع النخبة المثقفة هي موقف الالتحاق بالسلطة، وموقف المعارضة للنظام البيروقراطي، وموقف الردة الذي يعني الخروج من المجتمع وعليه والالتحاق بالقوى والمشاريع الأجنبية، وموقف الانكفاء على الذات وعلى العمل الثقافي والإبداعي والبحث العلمي.

والرهان كله، على ما يبدو، هو في إصلاح السياسة! ولعل المثقف الاجتماعي، بديل أنموذج المثقف الثوري، يتحول إلى عنصر من عناصر إعادة بناء القيادة الاجتماعية المفككة، ويساهم فعليا في إنشاء هذه السياسة نفسها وتحويلها من سياسة شخصية وفئوية إلى سياسة وطنية!

ولكن ما علاقة هذه السياسة الوطنية بمشروعها القومي العربي؟ وكيف تنتج هويتها؟ وما العلاقة بين تحرير السياسة وتحرير الأمة أو تجديد المشروع النهضوي؟

ألا يتطلب تحرير كلّ منها تحرير الهوية من داخل ومن خارج، وإعادة بناء ثقافة، تستجيب لحداثة تهدف إلى تحقيق كرامة الإنسان وحريته؟

يفترض علي حرب أنّ المثقف بصفته يستخدم سلطة الكلام أو الكتابة، ويعمل في حقل الإنتاج الرمزي (.....) إنما يتصرف كصاحب حظوة أو امتياز... هو ليس قائدا

للأمة والمجتمع... إنه فاعل فكريّ يسهم في عقلنة السياسات والمعلومات والممارسات... المثقف وسيط للحدّ من الاستبداد والطغيان إنه أسير أنموذج سواء كان تراثيا أم كان حداثيا... والأجدى أن يشتغل على ذاته وفكره ليتحرر من أوهامه النخبوية !

إن انتماءه الحقيقي ينبغي أن يكون إلى مجال عمله الذي هو عالم الفكر قبل انتمائه إلى قومه أو معتقده أو تراثه... ومع ذلك يقرّر علي حرب أن المفكر الحقيقي لا يستحق صفته ما لم يفكّر على هويته، أو يشتغل على معتقده وتراثه، وإلا تحولّ إلى لاهوتي أو مجرد داعية أو مبشر !

ينبغي للمثقف العربي أن يكون ذاته إذا، فيشتغل على سؤال الهوية ربما هو مشروع قيد الإنجاز والفعل والممارسة، وليس باعتباره معطى مطلقا ومغلقا، وينبغي له انجاز ما هو جديد بوساطة ما هو قديم وانجاز ما هو قديم بوساطة ما هو جديد دون أن «يعظّم» أحدهما، ودون أن «يعظّم» الذات أو الآخر...

وهذا لا يعني أن ثمة استراتيجية خاصة بهذه الهوية أو تلك، وإذا كانت الثقافات تتأثر وتؤثر، تنفعل، وتتفاعل، تهاجر نصوصها، وتتاور على الرغم من تماثل واختلاف، فإنّ الهوية تتضمّن في أثناء تطورها هويّات. وقد نشارك أكثر من هوية في انجاز هوية، وتعني الوحدة من داخل الكثرة بتعددها وتنوعها، وربما هددت «اندفاعه» أوهام الهوية احتمالات علمنة وعقلنة ومشاركة وتفاعل وحوار !

إن الحضارات التقليدية بشكل عام تجتاز أزمة هوية تتصل بالانقلابات الكبرى في العصر الحديث. ولكن الموقف الثقافي النقدي العقلاني قد يرى في هذه الأزمة إعادة تشكل وتكوّن، وليس عودة إلى «الأصل» أو «الجوهر» إلا بالقدر الذي يساهم فيه الأصل أو الجوهر في وعي الذات أو في وعي الأمّة !

والمثقف العربي أمام مشروع هوية آفاقها منفتحة ومفتوحة ومتحركة، فهو وريث «مدينة إيزيس» أو التاريخ الحقيقي للعرب ووريث جغرافية إسلامية واسعة.

والتراث الكبير الذي ينتمي اليه كبير وكثير، تراثاته متعددة ومتنوعة في داخل التراث الكبير والكثير ! والحقب الإسلامية العربية أو العربية الإسلامية ذاكرة كبرى ساهم في تشكيلها قرآن وسنّة، ظاهر وباطن، شيعة وخوارج ومعتزلة وأشعرية، قدرية وجبرية، تصوف وفلسفة، فقه وشريعة، سياسة وأخلاق، علم كلام ومنطق، إيمان وإلحاد، شعوب وشعوبية، خلافة وملك، اتباع وإبداع، شعر ونثر.. الخ. وقد شارك في تأسيسها أقوام كثيرة وقوى مختلفة ومؤتلفة بالاضافة إلى العرب. واقترحت مذاهب وмللا ونحلا أعلنت إيمانها بالإسلام، ولكنها أعلنت ايمانها بلانسان أيضا، واحتكمت باشكال مختلفة إلى العقل.

والجماعات القومية العربية التي تحاول ا نجاز هويتها عبر الصراع مع الآخر، وبالحوار معه أيضا، تنتمي إلى هذا التراث الكبير والكثير كله. وهو تراث يشتمل على مواد وعناصر آرامية وكنعانية وسومرية ،فينيقية وقبطية وسريانية ويهودية وغيرها من مواد وعناصر شرقية وغربية تحولت إلى جزء من ذاتيتها المستقلة.

يحاول مفكر عربي أو مثقف عربي الآن تمثل دروس ومفهومات ومبادىء ورموز واتجاهات عربية مختلفة قد

تشكل فيما بعد جزءا من ذاكرة عربية إسلامية معاصرة تكوين ذاتيته المستقلة أيضا(5).

ويختار بعضهم من التراث أو (الأصول) ما يمثل الإبداع من وجهة نظره، أو يستكشف نزعات مادية في الفلسفة العربية الإسلامية، أو يشير إلى «وثيقة» علمنة يبالغ في أهميتها، فيتصالح مع أصول «مختلفة» هي بعض الأصول(6).

وتقدم الحياة الثقافية صورالمثقف عربي يعاني مشروع هوية تمتلكه أصولها إلى هذا الحد أو ذاك، وتهجم عليه حداثة لم يمتلكها بعد، وتهاجمه!

هل تستطيع «الأصولية» أن تؤسس لطريقة وجوده في العالم والتاريخ، سواء أكانت أصولية «دينية» أم كانت أولية «قومية» تكتفي باستعادة «أنموذج مثالي» أو «أنموذجات مثالية» من الأصول ؟

وهل يستطيع اختيار «الحداثة» طريقة وجود في العالم من خارج، والحداثة «الغربية» في أزمة أيضا؟(7).

كيف يختبر المثقف العربي موقفا عقلانيا نقديا مستقلا من سؤال هوية قيد الإنجاز هو سؤال حداثة أيضا؟

وكيف ينحاز إلى حق الاختلاف، يتدرب على الحوار، يحكمه تفاؤل تاريخي، على الرغم من شقائه، بين الواجب والممكن؟

**هوامـــــش :**

1) يرى د. محمد عابد الجابري أن السؤال : من العربي؟ لا يحتمل إجابة واحدة في الظرف الراهن على الأقل، وأن تكون الأجوبة متعددة ومختلفة شيء طبيعي تماما، لأن الأمر يتعلق بسؤال الهوية (...) أن يكون الإنسان عربيا هو وأن يشعر بأنه عربي فعلا عندما يتعرض شعب أو فرد عربي لعنوان أجنبي (...) وهل الهوية غير ردّ الفعل ضد الآخر ونزوع لتأكيد «الأنا» بصورة أقوى وأرحب... الخ.
مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1959، ص 10 ـ 15 ـ 16 ـ 17.

(2) يرى بعض الإسلاميين أن الخيار القومي «العربي» كان بديلا عن الحل الإسلامي، ومع إفلاسه الحالي لم يبق من التعبير عن التعلق بالأصالة والاستقلال في مواجهة الغرب سوى الإسلام الذي هو العقيدة القومية المعاصرة والحامل الوحيد لقيم التحديث والعصرنة.. الخ.
حسن الترابي وآخرون، حوارات في الإسلام : الديمقراطية، الدولة، الغرب، دار الجديد، بيروت 1992 ـ ص 36، 37، 43.

(3) حاولنا مقاربة بعض الدراسات والبحوث التي ضمها كتاب (المثقف العربي : همومه وعطاؤه) الذي قدم إلى العالم الكبير قسطنطين زريق، بدلا من العودة إلى مصادر عديدة حول المثقف العربي وعلاقته بالثقافة أو بالمجتمع أو بالهوية القومية العربية أو بحركة التحرر الوطني أو بالمتغيرات الاجتماعية، وغيرها

والفصول التي توقفنا عندها بشكل خاص هي :

الفصل السادس : عبد اللّه عبد الدائم، المثقف العربي وضغوط المجتمع، ص 151 ـ 171.

الفصل السابع : شاكر مصطفى، العطاء الفكري الثقافي للمثقف العربي، ص 179 ـ 201.

الفصل الرابع : محمود عبد الفضيل، المثقف العربي سعيا

وراء الرزق والجاه، ص 119 ـ 139.

الفصل السابع : عبد الإله بلقزيز، عطاء المثقف العربي في التوجيه الاجتماعي والسياسي، ص 203 ـ 232.

الفصل الثالث : برهان غليون، تهميش المثقفين وبناء النخبة القيادية، ص 85 ـ 118.

مجموعة من الباحثين، المثقف العربي : همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995.

(4) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 20، 93، 86، 131.

(5) يعي بعضهم الدور المنتظر للإسلام، فيرسم ملامح أخلاقية أفضل لهذا القرن، كي يسجل التاريخ أن الأمة العربية والمسلمة تعي المشكلة الأخلاقية في العالم، ولا يكتفي بالتوقف عند المشكلة الأخلاقية، بل يتعداها إلى شعارات التحرير والتفعيل والتغيير منطلقا من دور النقد في البناء في عملية حرق للمراحل : النقد البناء على طريقة «كانط» لتحرير العقل، والنقد للتفعيل على طريقة «هيجل»، ونقد المجتمع للتغيير على طريقة «ماركس...» الخ.

ـ أبحاث الموسم الثقافي الثاني لمنتدى الثقافة والفكر، ديترويت، فصلت للدراسات والترجمة والنشرو حلب 1999، ص 10 ـ 11.

(6) يمكن الإشارة إلى أعمال فكرية ونقدية مختلفة تمثل لهذا الاختيار في تعامل يبحث عن «بذور» حداثة أو «حداثات» في التراث العربي الإسلامي، منها بعض أعمال حسين مروة، وأدونيس وطيب تيزيني ومحمد عابد الجابري وسواهم.

(7) يميّز د. أنور عبد الملك، وغيره أيضا، وجود تيارين فكريين كبيرين في الحياة الثقافية العربية : الأصولية الإسلامية والعصرية الليبيرالية. وتتمثل نقطة انطلاق التيار الأول في الفكر الإسلامي الذي يستوحي الإسلام بالعودة إلى مصادره الخالصة التي تسمح باقامة حوار مع العصر، أما التيار الثاني فنقطة انطلاقه الحضارة الغربية. ويهدف إلى خلق مجتمع عصري ينفتح على التقدم، ويضمّ اتجاهات مختلفة...

ـ الفكر العربي في معركة النهضة، بيروت 1963، ص 26 ـ 28. ويجد د. برها ن غليون محنة الثقافة العربية في الصراع بين السلفية والتبعية، فيختزل الهوية إلى «سلفية» والحداثة إلى «تبعية»...

ـ اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت 1985 ـ ص 33 ـ 302 ـ 340 ـ 343.

# ملاحظات عامة حول ايديولوجيا الهوية

نور الدين الماقني*

شكّل موضوع الهوية الركيزة الأساسية لمجمل مشروعات الخطاب النهضوي على مدى ما يقرب من قرن ونصف، واختلاف أوجه المقاربة لهذا الموضوع رسم الحدود الفاصلة ما بين ممارسات واختيارات ورؤى النخب المختلفة داخل المجتمع العربي لتتبلور تدريجيا في أيديولوجيات متباينة ومتصارعة ومعارك ثقافية مستمرة، وخصومات سياسية لا حصر لها.

ومن بين المقولات الكثيرة التي يوفرها الحس المشترك لفهم الواقع وتمثله، لعبت الهوية دورا أساسيا تحديدا في رسم صورة موحدة للذات، ولكن في إنتاج العديد من مبادىء التمييز والتفرقة، ولهذا فإن أيديولوجيا الهوية ليست واحدة، بل عدة أيديولوجيات اختلفت باختلاف المرجعيات قومية / دينية / طبقية / قطرية... الخ.

اشتركت جميعها في أن الأفكار التي تطرحها لا تعكس الموضوع المفكر به، بل عقلية الذات المفكرة. مستعينة في ذلك بمقولات الفكر الجوهري التقليدي، حيث الماهية استمرار الموجود في الوجود على ما كان عليه موجودا، ولا صيرورة لها وبتثبيت الموجود في التاريخ والذهن تمت المطابقة ما بين الهوية والماهية. وتم استبعاد الموجود من الوجود لتتمكن الأيديولوجيات العربية من أن تقوم مقام الذات.

وإذا كان لا معنى لمفهوم الأيديولوجيا إلا حينما يصبح الوهم واقعا، فإن إيديولوجيات الهوية العربية عملت على تكديس الواقع بالأوهام، كما تم استعارة أطروحات أدبيات الهوية من التجارب الأوربية دون مراعاة للظروف التاريخية والاجتماعية المختلفة في صياغة مشروعها السياسي واعتماد ذات المرجعيات في جرد قائمة بالسمات الثابتة والمطلقة للذات بخصائصها البيولوجية والجغرافية والسلوكية.

وفيما يتعلق بالهوية الإسلامية فإن المرجعية الأساسية تمثلت في استدعاء الإسلام النموذج الذي يكتسب صفاءه المطلق في تلك اللحظة القابعة في الماضي والتي تمثلها فترة النبوءة والخلفاء الراشدين والتي تشوهت وفقدت نقاءها بفعل صيرورة الزمن وحركة التاريخ.

وما بين اختزال المجتمع وتشكلاته المتعددة في سمات محددة مطلقة وبين تثبيت التاريخ في لحظة أبدية تقبع في الماضي كان هناك أيضا تكريس النموذج الغربي كمطلق في التاريخ.

هذه نظرة عامة لرصد اللحظات الكبرى داخل المشهد الأيديولوجي/الثقافي خلال الفترة الممتدة من محاولة النهوض إلى لحظة الاعتراف بالهزيمة التي تكاثرت وصارت هزائم، في وقتنا الحاضر، لم تكن تخطر لنا على بال، هذا بدلا من تجاوز نتائجها وتحقيق الانتصار.

ووصف هذه اللحظات الثقافية بكونها كبرى هذا لا يعني

* كاتب من ليبيا

أنها الأكثر فاعلية في تغيير الواقع ولكن ما كنا نتوهمه، ها هو الواقع الراهن للأسف مكدس بالشواهد على المساعي الحثيثة للخروج من مسار النهوض متخذة من الهزيمة مبررا للانقضاض على ما تحقق من مكاسب خلال النضال النهضوي الطويل.

إن انتشار الحركات الظلامية والعدمية والطائفية وإشاعة روح السلبية والاتكالية تعبير عن الهزيمة وتأكيد لاستمرارها، إنّ المشهد العربي الراهن أكبر دليل على مدى جسامة الهزيمة وفجيعتها، فلقد بلغ الاستهتار بالوطن والمواطن حدا لا يطاق، حيث فقدان سيادة الوطن وضياع كرامة المواطن والتفريط في الأرض والتبعية وفقدان السيادة والقمع والاستبداد وانعدام الحرية وغياب الديمقراطية والجوع والفقر والنوم في الشوارع والمقابر، والقائمة لأنه لا معنى لمحاسبة التاريخ على أساس من : «كان يجب أو لا يجب».

لهذا يتوجب علينا قراءة التاريخ على ضوء اختياراته في ظل ممكناته المتاحة لا لتصحيحه كتاريخ أو القاء اللوم عليه، بل لتحديد ما يتوجب علينا القيام به في اللحظة الحاضرة.

فالواجب والضرورة والحتمية في الواقع الاجتماعي، وخارج الأنساق النظرية المجردة، ما هي إلا تبرير للقائم والسائد.

ورغم كل ذلك لا يمكن التنكر بأي حال من الأحوال للجهود الجبارة والبطولات العظيمة التي كانت خلف ظهور تلك المشاريع التي سعت جاهدة، رغم فشلها، لتغيير صورة الواقع السيىء إلى واقع أفضل. وما كان بالامكان إغفال دور العروبة فهي تعبير عن الجسد الاجتماعي والتاريخي واللغوي الأكثر حمولة بسيماء المجال، وما كان ممكنا أيضا التأسيس بعيدا عن المكون الإسلامي عقيدة وتراثا وحضارة، باعتباره المستودع الثقافي والوجداني الأكثر إفصاحا عن الجسد. ولا يمكن تصور المشروع النهضوي بعيدا عن صراع التشكلات الاجتماعية أو بمعزل عما حققه التعرف والاحتكاك بالغرب الرأسمالي المتقدم من صدمة حضارية.

فإبراز الجانب السلبي في مفهوم وواقع الهوية قصدنا من ورائه الوقوف على الجانب الميتافيزيقي الذي غلف خطابات الهوية بمختلف تجلياتها واعتباره السبب الأساسي في فشلها.

فالهوية كوجود سابق لماهية، صار ماهية مطلقة تطارد وجودا، تعذر ليس فقط الوصول اليه بل حتى القدرة على اختلاقه في ظل استراتيجيات تأسيس فاقدة لمسوغات بناء الواقع.

ومن هنا لابد من التأكيد على ضرورة التفريق ما بين الجانب الميتافيزيقي والجانب الأيديولوجي، فالميتافيزيقيا لا يمكن أن تؤسس للواقع أو أن تزودنا بمقولات لادراك مكوناته، فهي ببساطة تتعالى عليه كشرط لوجودها كبديل عنه.

ويفقد السؤال معناه في نسقها وهي تتطلب الإيمان وغير معنية بتقديم مبررات لأ طروحاتها. على الرغم من كونها هي في حد ذاتها ظاهرة قابلة للتعليل، بينما الأيديولوجيا وهم جيد السبك كما يشير «بورديو» أو زعم في الوجود باستعارة تعبير «ليبنتز» وهي عندما تتوفر الشروط مبدأ

مشترك للرؤيا والتقسيم، ومبدأ جمعي لبناء الواقع متوزع في العقول باعتبارها، أي الأيديولوجيا، الحاضن الأساسي للحس المشترك الذي على الرغم من كونه أكبر العوائق الأبستمولوجية في تطور العلوم، إلا أنه أكثر الأ دوات المفهومية قدرة على ترويج الوهم والخطأ، أيضا، كواقع وحقيقة، فالكلمات كثيرا ما تصنع الأشياء عندما تنجح في صنع الإجماع حول وجود ومعنى الأشياء.

والأيديولوجيا كواحدة من أهم أدوات بناء المجال الاجتماعي لا تعد بنعيم في الآخرة، بل تعمل على حشد الأجساد الاجتماعية المنضوية تحت لوائها في إطار مصالح واحدة، موفرة لها الاستراتيجيات الملائمة لمراكمة الرساميل المختلفة (الرأسمال الجسدي، الاقتصادي، السياسي، الرمزي)، واحتكارها إن أمكن عبر مد سيطرتها وتأسيس سلطتها، وكذاك إعادة انتاجها وتعميم استعداداتها وأساليب عرض راستهلاك ممتلكاتها وممارسة طقوسها، فما تنتجه هذه الاستراتيجيات يجعل توحيد مجال الأجساد الاجتماعية مستمرا وجاذبا من خلال ا لتأكيد على شمولية وقدسية الداخل وهامشية وتفاهة الخارج المدنس...

إن التنميط النرجسي للذات إحدى الآليات الأساسية لأيديولوجيا الهوية.

ولأن الأنساق الداخلة في المجال الاجتماعي هي نتاج استراتيجيات تأسيس مازية ورمزية مستمرة وأداة بناء للواقع أيضا وليست معطيات مباشرة للواقع الاجتماعي، لهذا فإن نجاح أي أيديولوجيا في تحقيق مشروعها يعتمد على الظروف التاريخية والاجتماعية المصاحبة لظهورها بالاضافة إلى ضرورة أن تكون دائمة الفاعلية، والإيديولوجيا بنية علائقية، إلا أنها ليست مجردة بل تاريخية، الأمر الذي يسمح بامكان تصورها في إطارها النشط، ف ي ثلاث مراحل بنية التكون وبنية التطور وبنية إعادة الانتاج عندما تنجح في تحقيق مشروعها.

ولهذا فإن البحث عن حقائق مطلقة وأولى للوقائع الاجتماعية أمر غير علمي، ففي ظل وجود الذات الفاعلة كوسيط ما بين الواقع ومقولات إدراكه يصعب الحديث عن حقيقة واقع، فما يقدم هو تمثلٌ لهذا الواقع، فالحقيقة المؤكدة هنا في أن الحقيقة ذاتها مدار صراعات. يسير «التوسير» بأنه لاتوجد أيديولوجيا إلا بواسطة ومن أجل ذات. والعلم فقط خطاب بدون ذات.

ولا ندفع بالقول أنّ العلم يتفي الايديولوجيا، إنما يؤكد أن كثيرا من الممارسات الأيديولوجية يصعب تقبل مقولات إدراكها باعتبارها حقائق علمية.



وأن العلم لم يتسلح بعد بأجهزة مفهومية تمكنه من التصدي لهذه الممارسات الأيديولوجية، أي عجز في العلم وهذا ليس هو الأمر المهم، بل الأكثر أهمية هوأن الكثير من هذه الممارسات لا يشكل أساسا موضوعا للعلم، فأكثر الأيديولوجيات إنتاجا للزيف وهي الامبريالية تملك أحدث الأساليب والأدوات العلمية، وتستخدم أيضا العلم في ممارساتها الأيديولوجية... ولكن هذا ليس علما إنما أيديولوجيا العلم.

وهناك جانب آخر مهم وهو غير هذا التوظيف القصدي للعلم، إنما هو آلية بنيوية داخل الخطاب الأيديولوجي وهي الخبث اللاواعي في توظيف المطروح من المادة

العلمية إذا أمكن، وخاصة تلك الملقاة على أرصفة بساطة المعرفة لاعادة إنتاج ذاتها كمهيمن معرفي يحتكر أدوات إدراك الواقع ليس بالاستحواذ عليها «كسر» بل بتكريسها كحس مشترك، والأيديولوجيا لا تنأى عن توظيفات معينة للعمل إلا بسبب من مصالحها، ولكن لا يمكن تصور ايديولوجيا في تناقض مستمر مع فضائها الأبستمولوجي، وما يمكن الدفع به في هذا السياق هو أن هناك أيديولوجيات تتحرك في فضاء ابستمولوجي متطور وأخرى تتحرك في فضاء أقل تطور، وهذا يؤثر في جوانب كثيرة في بنية الخطاب الأيديولوجي، وعامل مهم في إدارة الصراع داخل بنية الخطاب الواحد أو في ما بين الخطابات المختلفة ولكنه ليس حاسما.

ولابد من الاعتراف أن العلم لم ينجح بعد أن يحل محل الأ يديولوجيا ليس كخطاب منفصل بل كممارسة لمواضيع محددة مشبعة بالمصالح والدوافع والنوايا المتشابكة، وجرها إلى مخبراته الصارمة وتحليلاته الدقيقة وتنبؤاته المؤكدة، ولكن هذا لا ينفي أنه يسحب من تحتها البساط في مناشط تزداد يوما بعد يوم.

ولاشك أن العلم نجح في أن يكون خارج هيمنة الأ يديولوجيا بسلطة المعرفة التي تميل إلى أن تكون لا أيديولوجية، وبامكانه أن يرصد الظاهرة الأيديولوجية ورصد أهدافها واستراتياتها وكشف الدوافع الأساسية لنخبها المدافعة عنها والمتسترة بمقولات الكونية والتنزه عن الغرض التي لا حصر لها.

ولا شك أن العلم له الدور الأساسي في توسيع دائرة الشفافية وإعادة الاعتبار للعقل وكسر الوثوقية والأيديولوجية، وهذا فقط لو تحقق لدينا لكان مساهمة جليلة وجبارة من علمائنا ومثقفينا في تطور وتقدم واقعنا العربي.

فالاجابات الجاهزة والمطلقة - لو أعدنا قراءة تاريخنا المعاصر - لوجدنا أنها السبب الرئيسي الذي قاد إلى تلك الهزائم والانكسارات، وهي مبعث كل الشرور المتراكمة في واقعنا العربي، لقد صاحبت حركة النهوض العربي بكل ايجابياته هيمنة جملة من الأحلام الطوباوية قدمت للمواطن العربي البائس الجائع في شكل وجبات أيديولوجية وثوقية تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة وتتعالى على الواقع الحي وضروراته الفعلية، تقدس النص وتغفل الواقع الحي، تستند على الاعتقاد في جملة من المفاهيم والأطروحات وتغفل تطور وتطوير الأدوات المعرفية التي تسمح بتوليد هذه الأطروحات في الواقع لا بكسر عنقه وكسر عنق المواطن أيضا.

فالتجارب التي تحولت فيها أيديولوجيتها إلى نص مقدس وعقيدة عمياء وعملت على اخضاع الواقع للفكرة، إما هي تجارب فاشلة، وما لحظة التحول تلك إلا إعلان عن بدء ممارسة الإرهاب والجريمة ومآلها أن سلمت نفسها إلى من اعتبرته نقيضا، وخلف هذه التجارب استوطنت أعتى الديكتاتوريات الطوطمية والرغائبية، حيث الطقوس والشعائر أداة الساحر في قلب الواقع في الذهن من واقع متخلف إلى مشروع واه للتقدم.

وحصرت قضية تغيير الواقع في ممكنات منطقها الأعوج عبر لغة فخمة مبجلة وباللغة وحدها فقط، وعلى حد تعبير مطاع صفدي صار بالإمكان الحديث عن بورجوازية

غيبية وبروليتاريا غيبية وديمقراطية غيبية...الخ.

فلم تعد الأيديولوجيات نتاجا للتغيرات التحتية وتبريرها بل أصبحت منتجة للبنى التحتية الغيبية.

فتغييب الواقع هو المظهر الأولي للانغلاق الأيديولوجي، هذا الانغلاق الذي يعبر عن رفض كل من أريد له أن يكون في وضع الآخر ونفيه.

وهذا النفي هو ما جعل الكثير من المشاريع الأيديولوجية مشاريع بدائل، وليس مشاريع حوار، فكل مشروع يطمح لأن يكون بديلا لغيره من المشاريع وليس امتدادا وتفاعلا معه، وصل هذا الرفض حد ممارسة العنف العاري لوضع حدود فاصلة ما بين الداخل والخارج، حيث حماية الداخل تستوجب قتل من بخارجه.

إن أزمة أيديولوجيات الهوية، هي بالأساس تكريس مبدأ الهوية كقيمة في ذاته وليس باعتباره إحدى الإمكانات المتاحة لتغيير الواقع المتخلف، مطلب التغيير الذي استمدت منه كل أيديولوجيات الهوية مشروعيتها، لأنه فعلا كان ولازال مطلبا أساسيا.

إن التعالي المتزايد عن الواقع لدى أيديولوجيا الهوية الذي هو بالأساس تعبير عن لا موضوعية لاستراتيجيات التأسيس الذي تعمق بسبب الفشل في انجاز المهام قاد إلى تقلص مشروعيتها كأيديولوجيا مهيمنة... وتحول التعالي إلى انفصام عن الواقع وعداء له، لتمنع هذه المسألة حتى أن كثيرا من المثقفين يزعمون أنها ستكون محور التناقض الأساسي الذي سيدور حوله الصراع في المستقبل... هل حقا أن الأمر كذلك ؟

أم أنها أطروحة جديدة لمثقف الهوية ليستعيد دور الحارس على مقدسات الأمة ومصالحها المنهوبة أصلا !!

إن الوتيرة المتسارعة لرسم صور العالم الجديد بتدابير وحروب بشعة في ساحات كثيرة من العالم والتي كانت، دائما، ضحيتها الشعوب تؤكد أن الصراع الحقيقي، لايمكن أن يكون جوهره الثقافة ولكن لاشك أن الثقافة ساحة من ساحاته وآلية من آلياته، وأظن أن المبالغة في أهمية الثقافي يكرس العديد من النقاط السلبية مثل :

1 - الإعلاء من شأن خصوصيات معطوبة أساسا والقضاء عليها يعنينا «نحن» أولا وأخيرا قبل أن نوهم أنفسنا بأنها مستهدفة من قبل «الآخر» والذي ربما من مصلحته استمرارها.

2- التسليم بمشروعية الآخر في احتكار ما حققته البشرية من مكاسب.

3- إغفال الجوانب الأساسية في الصراع مع الآخر.

4 - المزيد من الانغلاق، الأمر الذي سيقذف بالمطالب والمهام الأساسية في الداخل إلى ذيل قائمة التغيير والتقدم والاصلاح.

ولا شك أن هناك الكثير من النقاط السلبية الأخرى.

ونؤكد أن الصراع الحقيقي لا يستهدف بالأساس ثقافة التكوينات السابقة بقصد دمجها في مشروع حضاري جديد، فالحقيقة أن الصراع من أساسه تعوزه المشروعية الحضارية الإنسانية، إنه وجه جديد ومرحلة جديدة في تطور الإمبريالية أتيح لها بحكم ما تحقق من تطور مادي ومعرفي أن تنصب نفسها الوسيط الضروري ما بين الحقيقة الاجتماعية ومقولات ادراكها وما بين الواقع وأشكال تمثله. لمزيد من الهيمنة والسيطرة، فهي بقدر ما

تبني صورتها ترسم صورتنا وتحدد لنا أدوات ادراكها على اعتبار أنها واقع موضوعي.

ولأن الواقع الحي لا تخفيه مظاهره الكاذبة فلا يمكن بأي حال قبول دعاوي الامبريالية مثلا، في حماية السلام العالمي الذي نحن مصدر تهديده ومحاربة التخلف الذي نحن ضحاياه، وتعميم الرأسمالية كطريق وحيد لتطور البشرية ونشر الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان ومحاربة الإرهاب وغير ذلك من البنود المدرجة في أجندة الخطاب الدعائي الغربي، والذي ربما في الكثير من بنوده نحو أعوز بالمطالبة بها.

فالإمبريالية الأمريكية لا تتحرك وفق رسالة حضارية ولكن وفق مصالحها الخاصة التي كثيرا ما دفعتها لتقف ضد حقوق الإنسان وضد انتشار الديمقراطية وساندت الكثير من الأنظمة الديكتاتورية والمدافع الشرس عن النظام الاستيطاني الصهيوني العنصري، وكانت سببا في استمرار التخلف في العديد من بقاع العالم.

إن ما نعايشه اليوم من عنهجية واستكبار وقرصنة إمبرالية ينبىء بمأساة تفوق في بشاعتها ما تعرضت له البشرية خلال الحربين العالميتين.

فهل الصراع الحضاري والثقافي بحاجة إلى كل هذا الجنون والعبث والخواء الإنساني والتخلي عن كل القيم الإنسانية ؟

# المثقف العربي : جدل السلطة والمجتمع

سهيل عروسي *

ثمة تساؤلات تطرح عند تناول هذا الموضوع منها : من هو المثقف عموما؟ هل يمتلك المثقف سلطة في المجتمع؟ أم أنه يتحرك بين مطرقة السلطة وسندان المجتمع؟ هل العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة عدائية، استبعادية، نافية بمعنى أنه إذا كانت السلطة في ضفة فإن المثقف ينبغي أن يكون في الضفة المقابلة؟

هل العلاقة بين المثقف والمجتمع علاقة تكاملية غير نافية أي بمعنى أن المثقف والمجتمع في قارب واحد بمجدافين.

والعديد من الأسئلة الفرعية التي تستل من الأسئلة السابقة والتي يمكن أن نجد لها في ثنايا هذه الورقات.

ومن المفيد الاشارة إلى أن تناولي لمفهوم السلطة مرتكز على العدل أي السلطة العادلة وهنا أذكر قصة للفيلسوف الصيني (كونفوشيوس) تدل على ذلك المفهوم. وجد كونفوشيوس مع تلاميذه عجوزا تبكي على أحد القبور في القفار فارسل اليها كونفوشيوس تلميذا له يسألها عن سبب بكائها وحزنها فأجابته قائلة أن والد زوجي قد فتك به نمر في هذا الكان ثم ثنى النمر بزوجي وها هو ذا ولدي قد لاقى المصير نفسه. ولما سألها عن سبب إصرارها على الاقامة في هذا المكان الخطر أجابته : ليس في هذا المكان حكومة ظالمة فالتفت كونفوشيوس إلى طلابه وقال لهم أي أبنائي أذكروا قولها أن الحكومة الظالمة أشد وحشية من النمر.

إذا كانت السلطة، عادلة أو غير عادلة، فإن الأمر بالنسبة للمثقف، يبدو أكثر تعقيدا. إذ تتنوع الآراء وتختلف حول تعريف المثقف «فالبعض يعرّفه على أنه المتعلم الحاصل على شهادة جامعية أو عليا. وبعض آخر يعرّفه بأنه المفكر المرتبط بقضايا عامة تتجاوز حدود تخصصه. وآخرون يقولون بأنه المبدع في مجالات الأدب والفنون والعلوم. وهناك من يرى في المثقف واحدا من صفوة أو نخبة متعلمة ذات فعالية على المستوى الاجتماعي العام أو أنه صاحب الرؤية النقدية للمجتمع. وفي جميع الحالات السابقة، يعزى للمثقف، القيام بالعمل الذهني مقابل من يقوم بالأعمال اليدوية، ويصرّ اتجاه آخر في تعريف المثقف على التفريق بين مثقف عام ومثقف مختص في الوقت الذي يرى فيه آخرون، أن المثقفين يشكلون طبقة مالكة لرأسمال رمزي/ثقافي يؤهلهم للحصول على الجانب الأكبر من فائض القيمة الاجتماعي»(1).

إن تعريف المثقف بأنه المتعلم الحاصل على الشهادة الجامعية هو تعريف سطحي فهو يعني ضمنيا أن كل متعلم، مثقف (التعليم شرط لازم، لكنه غير كاف) وذلك لأن للمثقف وظائف أخرى تميزه من بقية المتعلمين، وهذا ما يذكر بوجود شكلين من الأمية :

* كاتب سوري

الأمية الأبجدية والأمية الثقافية. الأولى واضحة المعنى ويمكن معالجتها، أما الثانية فتشكل تحديا حضاريا يقتضي جهدا نوعيا خاصا للتغلب عليه.

لقد كان لمساهمة المفكر الايطالي «أنطونيو غرامشي» (1891 ـ 1937) أهمية معترف بها من الجميع في هذا المجال فهو يقول بصدد إجابته عن كيفية التمييز بين المثقفين وغير المثقفين «يخيّل لي أن الخطأ المنهجي الأكثر شيوعا، هو أن معيار التمييز ذاك قد جرى البحث عنه في باطن النشاطات الفكرية، لا في منظومة العلاقات التي نجد فيها هذه النشاطات، وبالتالي الفئات التي تجسدها (أي المثقفون) وقد صارت في المجتمع العام للعلاقات الاجتماعية»(2).

لقد اعتمد «غرامشي» معايير جديدة، تقوم على الوظيفة والمكانة الاجتماعية التي يشغلها، ويقوم بها المثقفون في البنية الاجتماعية وقد وسّع ـ انطلاقا من تلك المعايير ـ مفهوم المثقفين بقوله : إن كل إنسان هو إنسان مثقف ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف.

إن «غرامشي» يرجع العناصر المكونة لمفهوم المثقف إلى نقطتين :

الأولى : إن المثقف، لا يعرف من باب التفريق بين عمل فكري، وآخر عضلي، بل من منطلق المكانة الوظيفية اتي يقوم بها داخل البنية الاجتماعية.

الثانية : إنّ كل طبقة اجتماعية، تفرز وتنتج شرائح من المثقفين، لا يقومون بوظيفة تمثيلها فقط، بل يرتبطون بها عضويا، وينشرون وعيها وتصوّرها عن العالم.

تستخدم لفظة المثقف في سياقها العربي، للدلالة على دور شغله أهل الرأي والفقهاء، ورجال الدين. وهو استخدام حديث العهد نسبيا، دخل إلى العربية ليحلّ محل ألفاظ عديدة نجدها في التراث العربي، مثل الفقيه، الإمام، المتصوف، العالم، المتكلم، الفيلسوف. في بحثه «المثقفون في الحضارة العربية» ذهب د. محمد عابد الجابري إلى النتيجة التالية : «كان الأمراء هم العلماء، كان الصحابة، أمراء وعلماء في الوقت نفسه، يحكمون بالشرع ويشرّعون للحكم. ثم حصل خلاف حول الحكم، فاستأثر الأمراء بالسلطة وتمسك العلماء بالرأي، فانفصل العلم والثقافة عن السياسة وبدأت فئة المثقفين الأوائل في الاسلام بالظهور»(3).

لقد كانت الخطوة الأولى في البحث عن المثقف، في الحضارة الإسلامية تقتضي التمييز بين المثقف، وبين الفاعلين الاجتماعيين الآخرين.إن محمد أركون يجعل من الفقيه والعالم مثقفا، والجابري يعد الفقيه، هو المثقف ويرى أن المثقف في الحضارة العربية يتموضع في النقاط الخمسة الآتية : (4).

1 ـ كان ينتمي إلى الرعية (فالخليفة والحاكم، والقاضي، والكاتب، لا يدخلون في مقولة المثقفين، حتى لو كانوا من أهل علم ومعرفة).

2 ـ وبما ان ثقافته، أي مهنته الفكرية/الكلامية تمنحه امتيازا، وسلطة وجاها، (إذ هو يستقطب مستمعين، وجمهورا، وأتباعا) فهو من الخاصة.

3ـ وبما أنه يعمل بفكره في الغالب، فهو يعيش من العطاء.

4 ـ وبما أن سلاحه، هو فكره، ولسانه، فهو بالعقيدة يحتمي وبالرأي يتمسك.

5 ـ وبما أنه صاحب علم ومعرفة، فهو من الحضر، لا من البادية، لأن العلوم تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة، كما يقول ابن خلدون (1332 ـ 1406).

ومع بداية النهضة العربية ـ إثر الاتصال بأوروبا «وانتشار التعليم الحديث، في المدارس والجامعات، الذي وجد كبديل عن شكل التعليم السابق في الكتاتيب والأديرة. وانتشر وشاع استخدام لفظة المثقف ليشمل معظم المتعلمين.

أما في أوروبا، فيمكن تتبع المفهوم، اعتبارا من القرن الرابع عشر، حيث كتن رجل الكنيسة الإكليريكي، هو وحده المتعلم، ومع نمو البرجوازية، أخذ الأدباء بالظهور وتبعهم رجال القانون، والمهنيون، ثم فيما بعد علماء الرياضيات، والفلكيون، وأخيرا فلاسفة عصر الأنوار (لاحظ أن الأدباء، أيضا كانوا السباقين في مجال الخيال العلمي ـ للمزيد : يمكن العودة إلى مؤلفنا : تحديات المستقبل ـ دمشق ـ دار الأهالي ـ 1999 ـ ط1 ص 12 وما بعد).

وبحلول الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، شاع استخدام مصطلح المثقفين إثر قضية «دريفوس» الشهيرة في فرنسا، والتي كان من نتاجها، إضفاء صفة الشرعية على وجود المثقفين، وكان أول من استخدمها هو «كليمانصو» في مقال افتتاحي بعنوان : «بيان للمثقفين»(5).

نتساءل الآن هل يمتلك المثقف سلطة في المجتمع، قد لا تكون الإجابة بكلمة نعم، كافية، لأن المثقف بحد ذاته، هو سلطة لكن ما يجب الإشارة إليه هو : أي مجتمع نقصد؟

بطبيعة الحال، فإن المجتمع المقصود، هو المجتمع الذي يمرّ في مرحلة التحول التاريخي، ففي هذه الفترة الحرجة، بالضبط تتجلّى سلطة المثقف. فهو مطالب بتشكيل الوعي وضبطه للطليعة القائدة للتحول، لكونه منتجا للوعي (ونعني بالمثقف هنا، المفكر. إذ ليس كل مثقف منتجا للمعرفة، المفكر هو منتج المعرفة). ومجتمعنا العربي يمرّ في هذه المرحلة، ولكن تقف في وجه هذا المثقف مجموعة من العوامل الذاتية والموضوعية.

أ ـ العوامل الذاتية :

إن المثقف العربي حاليا، يعكس حالة التجزئة والشرذمة الموجودة في المجتمع العربي ويعيش حالة اتهام، فهو متّهم بأنه «فقد فاعليته، لأنه لم يعمل بخصوصيته وهي : إنتاج المعرفة وهو أمسى في مؤخرة المجتمع، وفي عزلة عن الناس»(6).



إن هذا الاتهام، يعكس رؤية أيديولوجية، اغترابية، فعدم الفاعلية ليس عائدا، لكون المثقف لم يعمل بخصوصيته، وهي إنتاج المعرفة، قوميا، بما تعنيه من مظاهر الالتزام الفكري، القومي والعمل من أجل قضايا الأمة وتجسيد تطلعاتها. وهو لهذا السبب، أمسى في مؤخرة المجتمع، وفي عزلة عن الناس. فالخصوصية هنا ليست إنتاج المعرفة بل الفعل المعرفي، المطابق لاحتياجات الأمة ومفاهيمها.

والمثقف متهم أيضا بالطوباوية في طرح مشاريعه التي ما زالت تعتمد على الخطاب الثقافي المجرد. وبالتالي فإن ثقافته أقرب إلى ثقافة الصالونات، منها إلى ثقافة

الشارع وقاع المجتمع. فطاقات المثقف لا يمكن «أن تكون فعالة إلا من خلال توظيفها ضمن تيار الحركة الثورية العربية، فهو الشخص الأكثر خصوصية في المجتمع، حيث راكم كل النعوت والتصنيفات، ومورست عليه كل أنواع الحصارات والممنوعات، وتوفرت لديه كل الإمكانات والوسائل، وخضع لكل أصناف الإغراءات، لدرجة جعلت من موقعه الاجتماعي موقعا يتميز بالمفارقة»(7).

إنّ هذه المفارقة هي أحد أسباب إشكاليته، فالناس اعتادوا على اعتباره عنصرا غير مؤثر في الشؤون العامة والقضايا الكبرى والمصيرية، كغيره من الفئات الاجتماعية العريضة كالعمال والفلاحين. وهذا الفهم ما زال مسيطرا بشكل أو بآخر على الأحزاب السياسية التي لا تولي شاغلي المواقع القيادية الثقافية، ما توليه من أهمية واهتمام لباقي المواقع مما أدى ويؤدي إلى تكريس هذا الفهم لدى عامة الناس. ويزداد الأمر سوءا عندما تسند المواقع القيادية لغير مستحقيها، فيبدو الأمر كالأعمى الذي يطلب منه قيادة المبصرين.

إنّ التحدي الأساسي ـ كما يراه هشام شرابي ـ أمام المثقف العربي في اللحظة الراهنة هو أن يرتفع فوق ذاته وفوق الموقف الحالي، الذي يتسم باختلاط الأوراق، والخاص بمجتمعه الفاعل والمبلبل فكريا، للوصول إلى المثقف الحقيقي، الذي هو من نوع وطراز «ديمقريطس»(القرن الخامس ق.م) الذي يعتبر كمؤسس للفلسفة المادية، حين قال: إنه يفضّل الظفر بفكرة تتقدم بها الحياة، على أن يظفر بملك فارس خاصةأنّ المثقف ـ برأي هادي العلوي ـ وحده القادر على احداث التوازن بين البشري والمعرفي. وهو في هذه الحال مبدع وليس بموظف «فما أكثر المثقفين، وما أندر المفكرين، خصوصا في العالم العربي حيث غاب المفكر لصالح المثقف»(8).

إن الأوهام التي تسيطر على المفكر العربي ـ كما يراها جلال فاروق الشريف ـ (في كتابه : بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ص 76 وحتى ص 86) وهي :

- وهم الثورة.
- وهم الحقيقة
- وهم الاستقرار
- وهم الفردية
- وهم الذاتية.

تجعل وفي المقام الأول، مشكلة المثقف «مع نفسه وأفكاره، مع رؤيته للعالم ومفهومه للحقيقة، إذ تكمن مشكلته في نخبويته بالذات. فالمثقف بقدر ما تعامل مع نفسه بوصفه ينتمي إلى النخبة الممتازة، أو إلى الصفوة المختارة، صار في عزلة عن الناس والمجتمع، وا نتهى به المآل إلى فقدان المصداقية والفاعلية. ومشكلته ثانيا تكمن في طريقة تعامله مع أفكاره، فالمثقف تعامل مع مقولاته على نحو دوغمائي أو أحادي، تبسيطي. لقد غلبت عنده إرادة العقيدة على إرادة المعرفة. وتكمن مشكلته ثالثا في رؤيته الماورائية للحقيقة، أي في تعامله مع الواقع كموضوع يمكن القبض عليه عن طريق التصورات حسب(9).

ب ـ العوامل الموضوعية :

إن النظرة إلى هذه العوامل، يأتي استكمالا لاستمرار

العامل الذاتي من حيث القوة أو الضعف. فالعامل الذاتي، إن كان قويا فإن العوامل الموضوعية يعف تأثيرها.

كان الفيلسوف «برتراند راسل» (1872 ـ 1970) يقول عن العامل الذاتي وأهميته وضرورته : إن أمثال «كرومويل» (1599 ـ 1658) ولينين (1870 ـ 1924) كانوا رجالا ذوي إيمان عقيدي عميق، يرون أنفسهم بمثابة خدم عيّنوا من أجل إنجاز أهداف غير شخصية، وأنهم لم يهتموا بالمكافآت الناجمة عن الاستحواذ على القوة الشخصية، مثل المجد والرفاهية إلا بقدر ضئيل.

إن من أهم العوامل الموضوعية إعاقة لعمل (سلطة المثقف، في ظروف الوطن العربي :

1 ـ الدولة القطرية المعادية في جوهرها للمشروع النهضوي، الحضاري، الشامل.

2 ـ ضعف تطور المجتمع العربي، وقد تجلّى هذا الضعف في «عدم انتقال الطبقات من مستوى الطبقة بذاتها» وإن عدم الانتقال هذا، مؤشر على غياب المثقف العضوي الذي يحل وينشر تصوّر طبقته للعالم ويعرّف بالمشروع الحضاري التي تنزع إلى بنائه»(10).

3 ـ العلاقة التي تربط الثقافي بالسياسي، كحقلين للممارسة الاجتماعية، هذه العلاقة التي يعبّر عنها باسم علاقة المثقفين بالسلطة. فالقول «لأن علاقة المثقف بالسلطة هي علاقة صراع، هو قول خاطىء ويتوقف على طبيعة الثقافة وطبيعة السلطة فالمعرفة. بعد من أبعاد السلطة (المعرفة هي في ذاتها سلطة ـ «فرنسيس بيكون») ولا سلطة بغير ثقافة، ولا ثقافة إلا وتنتسب إلى سلطة ما، سائدة أو تسعى لأن تسود، فهناك ثالوث عضوي متماسك من النظام والمعرفة والسلطة»(11).

إن المسألة الجوهرية للمثقف ـ برأي ميشيل فوكو (1926 ـ 1984) ـ ليست في أن ينتقد المحتويات الأيديولوجية الملاصقة للعلم، ولا في أن تواكب ممارسته العملية. أيديولوجيا صحيحة، بل في معرفة ما إذا كان بالامكان، بناء سياسة جديدة للمعرفة، فالأمر لا يتعلق بتحرر المعرفة من كل نظام فهذا مجرّد وهم، نظرا لأن المعرفة، بحد ذاتها سلطة بل بفك الارتباط بين سلطة المعرفة وأشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية في جميع المجالات التي يوجد فيها، بغية مقاومة الاحتواء والهيمنة.

لقد ارتبط، ومنذ القديم، وضع المثقف وموقعه، بوضع السلطة وموقعها. وإنّ العلاقة بين هذين القطبين، تحكمها إما حالة صراع، وإما حالة هدنة وذلك حسب الهوية الطبقية كل من المثقف والسلطة.



يقول لينين : إنّ المثقفين هم، أهمّ وأدق من يعكس تصور المصالح الطبقية والقوى السياسية في كل مجتمع. ففي أقطار الشرق «حدّد الدور السياسي للأنتلجينسيا منذ نشوئها، تطور ثورة التحرر الوطني عبر مرحلتيها : مرحلة الكفاح ضد الاستعمار والإمبريالية، ومرحلة بناء الدولة الوطنية في ظروف الاستقلال السياسي والنضال الوطني من أجل التقدم الاجتماعي، إن السياسة في الشرق، مهنة ثانية للمثقف»(12).

إن دور المثقفين العرب، يختلف ولاشك عن دور الأنتلجينسيا في الغرب فالجدل في العقائد (والعقائد، ثقافة) نشأ أولا في «أحضان السياسة، وترعرع في

حماها، وتأثر بها زمنا طويلا، فأول خلاف عرفه المسلمون كان خلاف الإمامة (أي من يخلف الرسول الكريم بعد وفاته) ثم بعد ذلك، شروط الإمامة، هل هي بالانتخاب والاختيار أو بالنص والتعيين»(3).

ومنذ ذلك الوقت، كان واحدا من مهام المثقف، مهام السلطة، أن يكون هناك جسر بينهما، ليس المهم شكل الجسر، من الذي يجب أن يتقدم باتجاه الآخر، وإن كان ذلك في النهاية يصبّ في اتجاه السلطة في ظل عياب المثقف الحقيقي.

لقد اقترح سعد الدين ابراهيم، الأمين العام لمنتدى الفكر العربي «إن تجسير الفجوة بين المثقف والأمير يقتضي وجود ثلاثة جسور :

1 ـ جسر ذهبي : يلتقي عليه الأمير والمثقف، إدراكا منهما لطبيعة الأزمة التي تمرّ بها الأمة.

2 ـ جسر فضي : وذلك عندما يأخذ الأمير ببعض وصايا ونصائح المثقف دون بعضها الآخر. أي بصورة أخرى : أن يقنع المثقف بما يريح ضميره، والأمر بما يحقق مصالحه.

3 ـ جسر خشبي : يعبر عليه المثقف، مطاطىء الرأس أمام الأمير، يصبح عبدا للأمير يستأنس برأيه، دون أن يأخذ به ويضمن له قدرا لا بأس به من الأمان الشخصي»(14).

ويرى تركي اربيعو (في خيارات المثقف) أنه : من آرتين باشا، الأرمني الذي كان يقرأ لوالي مصر، محمد علي باشا (1769 ـ 1849) كل يوم عشر صفحات من كتاب الأمير لميكافيللي (1469 ـ 1527) فصولا في الإمارة والحيلة على الناس، إلى أن طواه في اليوم الثالث، بطلب من الباشا لأنه يعرف من الحيل، أكثر من مؤلف الأمير.

أقول (ت ـ الربيعو) أنه من آرتين باشا إلى المثقف العربي في عقد الثمانينات والتسعينات، والرهان لمّا يزل على الأمير السياسي باعتباره المنقذ.

وهي مسألة تاريخية على ما يبدو. إد أن السلطة هي التي احتوت المثقف. وإنّ هذا الأخير من مزيّني مجلس الأمير، أي أنه كان بمثابة الكحل الذي يجمّل العين، في الوقت الذي تقتضي الضرورة الحياتية أن يكون هو العين التي يرى بها الأمير حقائق الأمور «هذا لا يعني بطبيعة الحال أنه لم يكن في تاريخنا مثقفون تحمّلوا وزر الدفاع عن حرية الرأي، ولكن المظاهر العامة، هي الخضوع»(15).

إنّ الحركات السياسية العربية، لم تستطع بالطريقة التي جسّد بها مثقفوها، أن تفصل المعرفة عن السياسة، فتحولت المعرفة عن وظيفتها وفقدت الثقافة مهمتها التغييرية المستقلة عن السياسة، والسابقة لها. وقد ترتب على هذا الواقع نتائج خطيرة : (16)

ـ خسر المثقف الدور التاريخي الذي كان حريّا به التصدي له وإنجازه.

ـ فقد صفته كمثقف، وتحول إلى مجرد عضو مبررّ.

ـ بغياب المشروع الثقافي الشامل، السابق للمشروع السياسي، تصدّى السياسي لحل إشكاليات الثقافي، وتحول رجل السياسة إلى رجل ثقافة (فخسرت السياسة ولم تربح الثقافة) وقام المثقف بإلغاء دوره، واعطائه للسياسي، الذي قام بإلغاء الثقافة والسياسة.

ـ بخروج السياسة من عالم الشعب، وتغييب الثقافة على يد المشروع السياسي، انحصر فعل الأحزاب، والساسة

في مجالين محددين : التطلع إلى السياسة، والتنافس فيما بينهم حول مسائل صغيرة، وآنية.

ولكن د. حسن حنفي، يتجه باتجاه آخر، عبر صيغة توفيقية، جديرة بالاهتمام «يقولون إن الثقافة عمل النخبة، والسياسة حركة الجماهير. الثقافة للأقلية، والسياسة للأغلبية، الثقافة نظر وبحث عن الحقيقة، والسياسة عمل وتحقيق للمصلحة. الثقافة ميدان الصدق، والسياسة عالم الكذب. وكيف تجتمع الحقيقة والزيف، الصراحة والنفاق، الآخرة والدنيا. إن تاريخ الثقافة وحركات التغيير الاجتماعي، يدحض هذا التصور الثنائي، ويبيّن أن الثقافة سياسة غير مباشرة، وأنّ السياسة ثقافة بلا جذور، وأن الثقافة سياسة على مستوى النظر، وأن السياسة ثقافة على مستوى الممارسة. فهناك ما يسمى بالثقافة السياسية، التمهيد للسياسة بالثقافة وتحقيق الثقافة في السياسة وبدونها تصبح الثقافة منعزلة عن الواقع الذي تعمل فيه، وتصبح السياسة مجرد غوغائية، ديماغوجية، دفعية وارتزاق، مجرد قوة وتسلط.

ويشهد تاريخ الفكر السياسي على ذلك في الغرب والشرق، وفي الماضي والحاضر. قد كانت عظمة فلاسفة التنوير في الغرب، فلاسفة الثورة الفرنسية، روسو (1712 ـ 1778)، ومونتسكيو (1689 ـ 1755)، وفولتير (1694 ـ 1778)، ودالامبير (1717 ـ 1783)، وديدرو (1713 ـ 1784)، أنهم مهدوا للثورة الفرنسية (1789) لآرائهم في الحرية والإخاء والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان والمواطن والقانون والدستور، والفصل بين السلطات. وانتشرت هذه الثقافة السياسية خارج فرنسا، في المانيا عند هردر (1744 ـ 1803)، ولسنج (1729 ـ 1781)، وكانط 1724 ـ 1804). وفي ايطاليا عند مازيني (1805 ـ 1872). وفي انكلترا عند لوك (1632 ـ 1704)، وهيوم (1711 ـ 1776)، فتغيير العقول يسبق تغيير المجتمعات والنظم السياسية.

وقد قام رواد النهضة العربية بالجمع بين الثقافة والسياسة. كان الهدف من التنوير، إنارة العقول وتحريك الأذهان كمقدمة لتغيير المجتمعات والنظم السياسية، فقام الأفغاني أشهر ممثل لإصلاح الدين، باعادة فهم العقائد من أجل المقاومة، مقاومة الاستعمار في الخارج، والقهر في الداخل (وقد أفاض في شرحه عبد الرحمان الكواكبي من خلال كتابه الهام : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. وينظر إلى الأفغاني ومحمد عبده (1849 ـ 1905) والكواكبي على أنهم أقمار ثلاثة سطعت في سماء العروبة والإسلام وشكلت مصادر إلهام للكثير من الحركات الثورية العربية في عموم الوطن العربي).

وأسس الطهطاوي (1801 ـ 1873) في مصر، وخير الدين (1810 ـ 1890) في تونس، الدولة الوطنية الحديثة في «مناهج الألباب» وفي «أقوم المسالك». وتأسس الفكر السياسي الليبرالي الحديث الذي على أساسه قامت الدولة الوطنية. وشارك في ذلك أيضا رواد الفكر العلمي، شبلي شميل (1860 ـ 1917) وفرح أنطون (1874 ـ 1922)، ويعقوب صروف (1852 ـ 1927) وسلامة موسى (1888 ـ 1958) دفاعا عن حرية الفكر كمقدمة للدفاع عن الحرية السياسية، وعن حرية الفرد كمقدمة لديمقراطية الحكم،

وعن المعذبين في الأرض، والقرية الظالمة دفاعا عن العدالة الاجتماعية. وكما قامت ثورة عرابي (1841 - 1911) إثر تعاليم الأفغاني. وقامت ثورة 1919 بفضل الفكر الليبرالي، قامت الثورات العربية بداية بثورة 1952 بفضل الأفكار الوطنية التي روّج لها الفكر العلمي» (17).

ويتابع د. حسن حنفي :

إن مراجعة الإيديولوجيات السياسية المعاصرة مثل الرأسمالية والاشتراكية والقومية بل والصهيونية لا يجد المرء فرقا بين الثقافة والسياسة، فقد قامت الرأسمالية كنظام سياسي على الليبرالية كتيار فكري. كما قامت الشيوعية والاشتراكية كمظام سياسي على الأفكار الاجتماعية حول العدالة والمساواة والحقوق كأفكار فلسفية.

وتأسست القومية كنزعات سياسية على أفكار القوم والجنس واللغة والتاريخ والأصالة والعودة إلى الجذور التي حملها الفلاسفة. بل إن الصهيونية قبل أن تتجسد في دولة (كيان) كانت فكرا وثقافة وتراثا في أحلام بعض المفكرين القوميين اليهود الغربيين خاصة في روسيا وأوروبا الشرقية.

وإن تراثنا القديم كله الذي ترسب في وعينا القومي، كان في البداية ثقافة سياسية، وما زال يقوم بهذا الدور في اللاوعي القومي حتى الآن. وقد ظهر ذلك بوضوح في الفرق الإسلامية وهو الشكل الثقافي للأحزاب السياسية. السنّة والشيعة، المعتدلة والأشاعرة، الخوارج والمرجئة. ثقافة سياسية، أحداث سياسية تحولت إلى ثقافة، وثقافة تحولت إلى سياسة. الخلاف حول الإمام خلاف سياسي تحول إلى ثقافة التعيين بالنص أو الاختيار الحر من الناس. والخلاف حول عدم التطابق بين الإيمان والعمل تحول إلى ثقافة ونظريات بين الخوارج، وحدة النظر والعمل، والمرجئة، إرجاء العمل على الإيمان. والمعتزلة، المعتزلة بين المنزلتين.

ويتساءل د. حسن حنفي :

من الذي يقوم بهذه الوحدة العضوية بين الثقافة والسياسة؟ من هو المثقف السياسي أو السياسي المثقف؟ من هو العالم المواطن، والمواطن العالم؟ من هو الذي يمهد للسياسة بالثقافة ويخرج الثقافة إلى أرض الواقع ويكتشفها في ممارسات الناس وحركات الجماهير؟ ويجيب د. حنفي :

إن الشائع الآن هو تبرير السياسة باسم الثقافة كما يفعل مثقف السلطة، يجعل السياسة هي الأصل، والثقافة هي الفرع.. وقد ينشأ تبرير الثقافة باسم السياسة كما هو الحال في الدعاية السياسية. وإذا حاول المثقف الالتزام بالثقافة كسياسة، وبالسياسة كثقافة فانه يجد نفسه بين المطرقة والسندان، بين واجبات السلطة وحقوق الجماهير، بين العمل في إطار الشرعية ومن خلال قنواتها ورعاية مصالح الناس. إن مراجعة الأيديولوجيا السياسية المعاصرة مثل الرأسمالية والاشتراكية، تؤكد أن لا فرق بين الثقافة والسياسة، لأن تلك الأيديولوجيات كأنظمة سياسية انما كانت بالأصل تيارات فكرية. ومع ذلك هناك الحد الأدنى من الالتزام الثقافي والسياسي، الخط الأحمر المتبادل، من أعلى ومن أدنى للسلطة وللجماهير، دون الخروج على السلطة أو خيانة الجماهير

وهي معادلة صعبة وميزان يصعب تعادل الكفتين فيه. فقد تميل الكفة مرة إلى أعلى نحو السلطة فتفرح وتغضب الجماهير، ومرة إلى أسفل فتغضب السلطة وتفرح الجماهير، ويمكن بالمران اكتساب مهارة الالتزام الثقافي والسياسي، وتعدد أشكال التغيير.

إن الظروف التي تمر بها الأمة العربية وسيادة مفهوم الدولة القطرية، تجعلنا لا نطلب من المثقف العربي أن يكون خارج تلك الظروف ومفاهيمها. بل أن يندغم فيها من أجل تفكيكها من داخل منظومتها (وإن كان هناك من دعا إلى الطلاق البائن بينونة كبرى بين المثقف السياسي - عبد الله العروي - أو من طالب أن تبقى الواو قائمة وبقوة بين المثقف والسلطة - حافظ الجمالي).

وبدون أن ينعزل أو ينسحب فهو صاحب رسالة «وهب ملكة عقلية» وبالتالي فهو مطالب أن:(18)

1 - يطرح علنا أسئلة محرجة يجري السكوت عنها.

2 - يجابه المعتقد التقليدي، والتصلب العقائدي بدل أن ينتجهما وألا يسمح لأنصاف الحقائق، والأفكار التقليدية أن تسيّره، وأن على المثقف الانهماك في نزاع مستمر مدى الحياة مع جميع الأوصياء على الرؤيا المقدسة، أو النص المقدس.

3 - أن يكون مستقلا، ليس من السهل على الحكومات والشركات استيعابه.

4 - أن يكون مبرر وجود المثقف تمثيل كل تلك الفئات من الناس التي يلفها حزام البؤس والتجاهل والاختزال ويشبه المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد، المثقف الحقيقي بـ «روبن هود» والذي هو مؤهل للتوحد مع الضعفاء ومن لا ممثل لهم دون أن يتوقع الحصول على مكسب ما، إذ كما يقول «جون ستيوارت ميل» (1806 - 1873) : ليس هناك من شاعر عظيم أو فيلسوف عظيم أمكنه الحصول على مقام رفيع أو مورد رزق بسبب كونه شاعرا أو فيلسوفا.

وتزداد خطورة المهمة في ظروف الثورة الثقافية، فالمثقف اليوم «لا يلتقي بالسلطات القائمة استنادا إلى توافق سياسي، وأيديولوجي، بل يلتقي بها عبر باب جديد هو الاختصاص الذي يفضي إلى ايديولوجيا التكنيك أو التحديث»(19). ولكن كما يرى الفيلسوف الفرنسي «جون بول سارتر» (1905 - 1980) فإن «الإيديولوجيا تلقن تقنيي المعرفة دورين : فهي تجعل منهم في آن واحد اختصاصيين في البحث وخادمين للهيمنة، أي حراسا على التقاليد أما الدور الثاني فيهيئهم ليكونوا على حدّ تعبير غرامشي، موظفين في البنى الفوقية»(20).

وإذا ما رفض المثقف طريق التبعية للسلطة فانها تعتبره منافسا لها، فتسعى إلى محاربته بشتى الوسائل، وفي عصر الإعلام لجأت السلطة إلى جر الثقافة إلى حقل الإعلام بغية القضاء على الثقافة كحامل الإيديولوجيا المعارضة، والجماهير عن طريق تفكيك عناصرها وشرذمتها، وتوزيعها الاعلامي، وهناك إجماع على أن المثقفين «يشعرون بالسخط المزدوج من الإعلام المحلي الذي لا يلبي الطموح ومن الإعلام العالمي، إعلام التوجيه والتسلط الذي يقوم على الثقافة المضادة، ويريد تدجين الشعوب وإعاقة تقدمها.

لقد خصصت ميزانية الاعلام الأمريكي 23 مليار دولار (لاحظ!!) للسيطرة على هؤلاء الذين رفضوا الأفكار المطروحة للنظام العالمي الجديد فهل ينجح هؤلاء في إحكام السيطرة على العالم وشعوبه أم يستفيق العالم من غفوته وتقف أنظمته الوطنية في مواجهة الغزو.

إن بعض الدراسات تتنبأ بثورة ضد الغزو، يشارك فيها كل المثقفين لكن ذلك يتطلب في أبسط متطلباته موقفا دفاعيا شعبيا وموقفا وطنيا تعمل فيه السلطات على دعم الثقافة والإعلام والاقتصاد(22)، وهذا لن يتحقق إلا بتكامل سلطة المثقف وثقافة السلطة، تكاملا عضويا وبما يؤدي إلى رفاهية المجتمع وتحقيق العدل والمساواة وهي مهمة ليست بالعسيرة ولا باليسيرة لكنها تتطلب جهدا مستمرا وعملا دؤوبا.

**الهوامش والإحالات :**

1 ـ مجلة الوحدة ـ العدد 66 ـ 1990 ـ ص 85.

2 ـ أعلاه ـ كريم أبو حلاوة ـ ص 86

3 ـ الربيعو. تركي ـ في خيارات المثقف بيروت ـ دار الكنوز الأدبية 1998 ـ ط1 ـ ص 49

4 ـ أنظر : السابق ـ ص 10 ـ 11

5 ـ م. س (1) ص 84 ـ 85 ونشير إلى أن قضية «دريفوس» بدأت عام 1894 حينما كشف عن برنامج أرسل إلى الميجر شفارتز كوين الملحق العسكري الألماني بباريس ومعه قائمة بالوثائق السرية التي وعد كاتب البرنامج بتقديمها. وأدانت المحكمة العسكرية الكابتن اليهودي ألفراد دريفوس» (1859 ـ 1935) بتهمة الخيانة وحكمت عليه بالسجن مدى الحياة بجزيرة الشيطان عام 1894 وفي عام 1896 أعيد النظر بالقضية التي أصبحت مثار نزاع سياسي قسّم فرنسا الى قسمين : حيث كان الملكيون والعسكريون والكاثوليك، ويرون ادانة دريفوس بينما أيّد براءته الجمهوريون والاشتراكيون والمعادون لرجال الدين.وبعد مدة أعيدت المحاكمة التي ادانته مرة ثانية عام 1899 ثم عفا عنه الرئيس لوبيه وفي عام 1906 أبرئت ساحته وأعيد للجيش.

وكان لهذه القضية دور هام في التعجيل بالفصل بين الكنيسة والدولة (م : الموسوعة السياسية ـ كيالي زهيري ـ ص 423 ـ 424).

6 ـ حرب، علي ـ الفكر والحدث ـ بيروت ـ دار الكنوز الأدبية ـ 1997 ـ ط1 ـ ص 120.

7 ـ م. س (1) ـ مراد كاسوحة ـ ص 90 ـ 97.

8 ـ م. س (6) ـ ص 165.

9 ـ السابق ص 87.

10 ـ م.س (1) ـ كريم أبو حلاوة ـ ص 86 وحتى 89

11 ـ السابق وبمعطياته.

12 ـ يرسف، شوكت (ترجمة) ـ المثقفون والتقدم الاجتماعي ـ دمشق ـ وزارة الثقافة ـ 1984 ـ ط1 ـ ص 126 وحاى 129.

13 ـ سعد محمد الكردي ـ مجلة المعرفة السورية ـ 414 ـ 1988 ـ ص 182 ـ 183.

14 ـ م. س (3) ـ ص 47.

15 ـ تاجي علوش ـ مجلة الوحدة ـ العدد 10 ـ جويلية 1985 ـ ص 16 ـ 17.

16 ـ انظر : م.س (1) ـ ميشيل كيلو ـ ص 98 وحتى 107.

17 ـ حنفي، حسن ـ في الثقافة السياسية ـ دمشق ـ دار علاء الدين ـ 1998 ـ ط1 ـ ص 182 ـ وحاى 186.

18 ـ انظر م.س (3) ص 19 وحتى 21.

19 ـ خضر زكريا ـ مجلة الوحدة ـ العدد 58 ـ 59 ـ 1989 ص 266.

20 ـ سارتر، جان بول ـ دفاع عن المثقفين ـ بيروت ـ دار الاداب ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ 1973 ـ ط1 ـ ص 23.

21 ـ السابق ص 21 ونود أن نشير إلى رؤية فيصل دراج لوظيفة الثقافة التقنية والتي تتجلى في تأييد تحالف المعرفة والسلطة من ناحية، وتأييد جهل وتضليل القوى الشعبية من ناحية أخرى. وهو ما بدا واضحا في الحروب التلفزيونية الأخيرة (الحرب الأمريكية على أفغانستان ـ العدوان الأمريكي على العراق) ومؤيدا لوجهة نظره.

22 ـ عربي العاصي ـ صحيفة الثورة السورية ـ العدد 10957 تاريخ 1999/8/22 ـ عرض لكتاب المتلاعبون بالعقول ـ ترجمة : عبد السلام رضوان.

# الفكر العربي بين تغيير الثقافة أو ثقافة التغيير

يوسف عمر الغزال *

منذ بداية القرن الماضي عرف الوطن العربي كثيرا من المشروعات الحضارية، وقد تنوعت هذه المشروعات من مشروع حلم إعادة الخلافة الإسلامية عبر الامبراطورية العثمانية، ولم يلبث هذا الخيار طويلا حتى ظهر تيار فكري جديد ينادي بالقومية على غرار ما حدث في أوروبا وظهور الدولة القومية آنذاك. واجتهد العرب أفرادا وجماعات في الدعوة الى الانفصال عن تركيا عبر الجمعيات السرية تارة والعلنية تارة أخرى، وطوال القرن العشرين شهد الوطن العربي كثيرا من المحاولات تنوعت فيما بينها من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين بين الدعوة إلى السلفية وتطبيق مفهوم الخلافة الراشدة عبر تغيير الثقافة والعودة إلى السلف الصالح إلى الدعوة إلى قيام الدولة العلمانية التي تستبعد النص الديني أو ترفض الثقافة السائدة برمتها وترفع شعار (ثقافة التغيير) وتسعى إلى استيراد كل القيم وفق محاكاة النموذج الغربي بكل تفاصيله وجزئياته.

ومن خلال هذه التجارب يمكن لنا قراءة علاقة المشروع الفكري بالثقافة السائدة وإلى أي حد فشلت المشروعات الحضارية العربية في التعامل مع الثقافة والسائدة أو «الحضارية العربية القائمة».

فشلت الدعوة السلفية لالتصاقها بالماضي ورفضها التعامل مع الحاضر، وفشلت الدعوة العلمانية لالتصاقها بالوافد ورفضها التعامل مع الماضي والحاضر جملة وتفصيلا.

تخلص الورقة إلى أنه لا يمكننا معالجة الواقع بتجاهل هذا الواقع بل لا بد من الانطلاق منه والعودة اليه وذلك بترميم الثقافة السائدة بعد الاعتراف بها واعتبارها حضارة قائمة ليست هي كل الماضي وليست هي كل الحاضر، ولهذا تقترح الورقة أسلوبا جديدا يتعامل مع الواقع وفق هذا المنظور الذي يسعى إلى تأهيل الثقافة السائدة دون نسفها باعتبارها تمثل حضارة قائمة يمكن التأسيس عليها والانطلاق منها، نطرح هذا الأسلوب الجديد من التعامل بين الفكر والواقع من خلال تشخيص الأخطاء الشائعة في الثقافة السائدة، ونستعرض بعض النماذج التي يمكن اعتبارها أمثلة تطبيقية لما تقترحه الورقة.

### ماضوية الثقافة السائدة :

لعل من أهم الأخطاء الشائعة التعامل مع الثقافة السائدة على أنها كم مقدس وثابت محكم وكامل ومتكامل في حين أن الثقافة السائدة لم تكن كذلك في أية مرحلة من مراحل تاريخ الشعوب فالثقافة السائدة دائما هي خليط عفوي وعشوائي لحضارات مختلفة وقيم متباينة حتى داخل الدين الواحد أو القومية الواحدة وعلى مستوى الدولة الوطنية الواحدة من اختلاف في الأعراف

* كاتب من ليبيا

والديانات أو وجود كيانات مختلفة داخل المجتمع الواحد مثل الأقليات الدينية والعرقية التي لا يكاد يخلو منها مجتمعا أو شعبا من الشعوب.

إن النظر إلى الثقافة السائدة على أنها قيمة مقدسة لا يجوز المساس بها جعل النمط الثقافي السائد في الوطن العربي هو نمط تراثي محافظ ولا يتفاعل مع العصر ولا يستجيب له، وبالتالي فهو يتجاهل الواقع ومشكلاته مستغرقا في الماضي القديم حفظا وشرحا وتعليقا وتكرارا، إن الثقافة السائدة في الوطن العربي ماضوية تحيّي الماضي وتهمل الحاضر، ومعظم مفردات الثقافة السائدة تقلل من شأن الحياة الدنيا وتزهد فيها، حيث ازدهرت الطوائف الصوفية وتعددت طرقها ومدارسها، وتغلغلت في ذات المواطن وأسهمت في صياغة فلسفته اتجاه الحياة عبر قرون طويلة من الانحطاط فكانت مغرقة في الخرافة وبعيدة عن التفكير العلمي، هذا ما يصوره الشاعر أبو القا سم الشابي في الربع الأول من القرن الماضي في قصيدته التي وصف فيها المواطن العربي حيث يقول:

والشقي الشقي في الأرض شعب
يومه ميت، وماضيــه حــي
أنت لا شيء في الوجود، فغادره
إلى المــوت فهــو عنــك غنــي

وهكذا رسم الشاعر بكلماته الساخرة صورة المواطن العربي الذي يحيي ماضيه بينما حاضره ميّت مستغرق في التفكير الغيبي متجاهل الحياة، هذه الصورة التي رسمها الشابي ما زالت كما هي حتى اليوم، ففي جمهورية مصر وفي القاهرة بالذات عاصمة العرب الأولى لازالت تصل أعداد كبيرة من رسائل المواطنين إلى ضريح الإمام الشافعي وعن طريق البريد الحكومي يشكون له ظلم الحياة ويطلبون الشيخ الجليل أن يرفع عنهم هذا الظلم وينتقم من الظالم. وفي حديث تلفزيوني قالت شخصية من أكثر الشخصيات الدينية شهرة - وهو وزير سابق - عبر الأقمار الصناعية: «لقد صليت ركعتين حمدا للّه على هزيمتنا في عام 67 ولو انتصرنا لفتنّا في ديننا بالشيوعية التي هي مصدر سلاحنا» ويضيف بأن «ثغرة الدفرسوار» كانت عقابا لنا من اللّه عندما صرح الساسة في مصر بأن عبور خط (بارليف) يعود إلى نجاح العقل العربي، ولم يذكروا فضل اللّه عليهم ولم يعترفوا بحمده وتوفيقه. هذه نماذج من العقل العربي الماضوي اللاهوتي التي تقلدت المناصب الوزارية، وتمثل أهم الزعامات الفكرية والروحية في الوطن العربي كافة، إن تغليب ثقافة الأمس على ثقافة اليوم لم تقتصر على الشارع العربي والمواطن العربي العادي فقط، بل نجد صداها عند الكثير من أصحاب الأقلام الماضوية من الذين يمتهنون الكتابة والنشر، بالنظرة السريعة إلى عناوين المكتبة العربية نراها تؤكد الماضوية، حيث نجد التكرار لذات المواضيع وذات الأفكار دون جديد، وفي هذا المعنى يقول الأستاذ زكي نجيب محمود في كتابة «تجديد الفكر العربي»: «أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة - لا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة - بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة، فكلما

مات مؤلف، لبس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسما جديدا - فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت الأسماء.

وجدير بنا هنا أن نبحث في أصول ومكونات هذه الماضوية المتكلسة، ربما يرجع ذلك في اعتقادنا المتواضع إلى تزامن انتشار وسائل الاعلام والثقافة في الوطن العربي مثل الإذاعة والصحافة مع ظهور فكرة القومية العربية في بداية القرن الماضي، وتبني المثقفون العرب استراتيجية الحفاظ على كيان الأمة ضد الأطماع الاستعمارية عبر الجمعيات السرية في بيروت والقاهرة، هذه الأطماع الغربية التي تسعى إلى مسخ كيان الأمة خلال الهجمة الاستعمارية، تلك التي تتمثل في عمليات التتريك والفرنسة والطلينة، وربما نجحت هذه الاستراتيجية التي ترفض كل جديد ودخيل في الحفاظ على الهوية العربية آنذاك، غير أنه حان الوقت الذي يجب أن تتحول هذه الاستراتيجية من مرحلة الحفاظ على الكيان المتطور والمواكب لعقارب ساعة العصر، والاقتراب من المنهج الاستقرائي التجريبي الذي يعود اليه وحده التقدم العلمي والتقني، وكلنا يعلم أن الإنسان ظل ملايين السنين على كوكب الأرض يراوح مكانه وعندما اهتدى إلى المنهج الاستقرائي، تاركا إلى غير رجعة المنهج الصوري واستدلاله العقيم استطاع أن يحقق في المئة سنة الأخيرة ما لم يستطع تحقيقه في ملايين السنين.

**المشروع الحضاري نتاج الثقافة السائدة :**

ظل المفكر العربي يمارس ماضوية باشكال مختلفة تنحو منحى ميتافيزيقيا أحيانا أو منحى صوريا أحيانا أخرى دون أن تتفاعل مع الواقع القائم ولهذا جاءت جلّ المشروعات الحضارية استنباطية ذاتية تقيم عدائية صارخة مع الموضوعية واستقراء الواقع، ولهذا لا يكاد مشروع عربي واحد أن يعترف بالحضارة العربية الراهنة كما هي والتعامل معها بالنقد والتحليل، بل عادة ما تنسف هذه المشروعات الواقع القائم وتستبدله بواقعها المتخيل، وربما يرجع ذلك في تقديرنا لسببين :

أولهما : خوف الباحث من نبش الواقع المقدس احتراما للثقافة السائدة واستراتيجية الحفاظ على الكيان الموروث، وقد ظل الفكر العربي يسعى إلى تحقيق الهدف المستحيل وهو محاولة صنع التقدم لا يقع معه في إحراج مع التخلف.

ثانيهما : تلك الحال النفسية التي يعيشها المفكر العربي دون وعي منه تتمثل في تعالي الباحث وفنتازيا المشروع الحضاري الذي يجعل البحث استبطاني ذاتي لا يعترف بالواقع الموضوعي كما هي الحال في المرحلة الثانية من قانون الحالات الثلاث لأوجست كونت.

ولذا نرى أن المشروعات العربية لازالت تعتمد منهجية أفلاطون وجمهوريته المثالية كتصور استبطاني ذاتي صوري لا يتفاعل مع الواقع المراد تطويره أو تغييره، وتعتمد التفكير النظري وتقع عبره في حلقة مفرغة تعود بها إلى نقطة البداية، ذلك لسبب بسيط هو أن علاقة الفكر باللغة علاقة دائرية، فباللغة نصنع الفكر وبالفكر نصنع اللغة.

إن رجال الفكر والأدب والإعلام لم تتبلور لديهم وجهة نظر

على الأقل في القضايا المعاصرة ولم يتبنوا المنهج الاستقرائي بعد وما يؤكد ذلك أن الموضوعات الثقافية والفكرية المطروحة في الإعلام والثقافة لا تتعامل مع العصر، فلا نكاد نجد في السينما العربية موضوعات معاصرة، بل أنها تعيد طحن القديم تأليفا وإخراجا فلا نكاد نجد من القضايا المعاصرة مثل أسباب ونتائج الحرب الأهلية اللبنانية، أو الحروب العربية الاستراتيجية، أو أسباب ونتائج سقوط الاتحاد السوفياتي وطبيعة النظام العالمي الجديد... الخ، ولكنها أعادت مرات عديدة تقديم الحروب القديمة كحرب البسوس وسقوط غرناطة وبطولات عنترة.. الخ.

كل هذا جعل من المواطن العربي يعيش حالة من الاغتراب. ففي استفتاء للرأي في كلية الآداب بمصراتة يوضح أنّ المجتمع العربي قبل الإسلام هو الأكثر وضوحا في عقلية الطلاب قياسا بالمجتمع الحالي، فالطالب يعرف عددا كبيرا من أسماء الشعراء القدامى ولا يعرف من أسماء شعراء اليوم إلا القليل، ويعرف عن تجارة ومعارك الماضي أكثر مما يعرف عن الحاضر، إننا نعيش مع القديم حتى ننساه وضد الجديد حتى نألفه، وهكذا هو الإنسان كائن متحيز بطبعه ما لم توجد ثقافة معاصرة تؤكد الجديد وتدافع عنه.

**التربية العربية وروح العمل الجماعي :**

التخلف العربي يقع في معظمه في مجالات العمل الجماعي دون مجالات العمل الفردي، إن الثقافة السائدة تتوجه إلى إعداد المواطن الفرد أولا، وأخيرا وذلك لأن معظم الحضارات القديمة كانت قائمة على الأفراد في معظم المهن والحرف، ولم تعرف المجتمعات القديمة أسلوب العمل المؤسساتي في صناعة الحديد أو الخشب كما هو الحال اليوم.

نجحت الثقافة السائدة في إعداد أفراد متفوقين على المستوى الشخصي ولم تنجح في إعداد الأفراد كأعضاء في جماعة لهم القدرة على العمل داخل فريق العمل ( )، إن العرب كأفراد حققوا نجاحات كبيرة في الكثير من المؤسسات الغربية غير أنهم لم يحققوا نجاحات تذكر داخل المؤسسات العربية، إننا ببساطة لم نتعود العمل داخل الجماعة ولم تخلق لدينا التربية السائدة روح التعاون والغيرية وحب الآخر على حساب حب الذات والأنانية، لقد حقق الأفراد العرب الميداليات الذهبية وسجلوا الأرقام العالمية القياسية وحصلوا على الجوائز الدولية في مجال العلوم والفنون والآداب، بينما لم يتحصل فريق عربي واحد على مكانة تذكر في المحافل الدولية.

إن الغرب يعول كثيرا على تأكيد روح العمل الجماعي، وما يؤكد ذلك استطلاعا للرأي بين الجامعات والمؤسسات الصناعية في أمريكا حول مواصفات الخريج المطلوب في رأي الجامعات من جهة والمؤسسات الصناعية من جهة أخرى، فقد تبين أن كلا منهما يضع الشرط الأول للخريج المطلوب هو القدرة على العمل الجماعي، وما مشروع التخرج الذي يفترض أن يتعاون فيه أكبر عدد من الطلاب ضمن فريق واحد إلا محاولة لغرس قيم العمل مع الآخر.

إن تأكيد روح العمل الجماعي على المستوى المحلي

داخل المؤسسة الواحدة وبين مختلف المؤسسات الانتاجية المحلية من جهة وعلى المستوى القومي بين الدول العربية من جهة أخرى يجعل من الانتاجية العربية تحقق ذاتها وتستطيع دخول المنافسة مع غيرها، إن السوق الأوروبية المشتركة بعد اتفاقية (ماستريخت) عام 1993، ثم قيام الاتحاد الاقتصادي النقدي حتى إصدار العملة الواحدة (اليورو) يؤكد مدى قدرة الفرد الغربي على العمل الجماعي والتعاون مع الغير، رغم ما يشرب هذا المجتمع الأوروبي من تباين صارخ في مستوى النمو الاقتصادي والتجارب التاريخية والسياسية والانتماء العرقي والثقافي فإن الاتحاد الأوروبي استطاع أن يقيم كيانان اقتصاديا موحدا بينما لم تستطع الدول العربية تحقيق الحد الأدنى من التعاون فيما بينها رغم الروابط التاريخية والجغرافية والاجتماعية الثقافية التي تجمعها، بل إن معظم الحروب في النصف الثاني من القرن العشرين قامت في الوطن العربي، حتى ساد مفهوم سياسي يقول : «اتفق العرب على أن لا يتفقوا»، ويمكن ملاحظة هذا في عدة تجارب واقعية توضح غياب روح العمل الجماعي في ثقافة المواطن العربي، ففي تجربة تعدد الأحزاب في الجزائر والسودان ظهرت عشرات الأحزاب ومئات المطبوعات، ويصدر في العراق حاليا أكثر من مئتي صحيفة متناقضة تعبر عن مصالح فئوية ذاتية تلغي الآخر، كذلك تعاني الفشل ذاته في قطاع المؤسسات الإنتاجية مثل الشركات الاقتصادية التجارية والصناعية باعتبارها من مجالات العمل الجماعي التي تتطلب روح الجماعة في شكل مؤسسات تتجاوز مستوى العمل الفردي، كل هذا في تقديري مؤشر يدل على خلل تربوي وثقافي يحتاج إلى مزيد من البحث لايجاد التفسير العلمي لهذه الظاهرة التي تتلخص في السؤال التالي : لماذا ننجح في مجالات العمل الفردي بينما نفشل في مجالات العمل الجماعي؟. من خلال هذا المنظور يمكن لنا أن نفسر جانبا من جوانب التخلف في مكونات الذات العربية.

**الحضارة بين الحكومة والمواطن :**

إن الثقافة السائدة لا تعترف بأن مسألة الحضارة هي من مهام المواطن بل عادة ما ترجع الثقافة السائدة - مسألة التقدم والحضارة أو القوة أو الضعف - إلى الفرد الحاكم، فاليه وحده تنسب الانجازات واليه وحده تعود الاحباطات، أو هكذا كانت صياغة التاريخ العربي كل العيوب والمميزات لأي مرحلة تاريخية انما تعود الى الفرد الحاكم، هكذا تعودنا كتابة التاريخ وقراءته، وهذا جعل المواطن العربي لا يشعر بواجبه اتجاه بناء حضارته بل يراها تقع ضمن مسؤولية الحاكم وحده، ولهذا نرى اللوم كل اللوم يقع على الحكومات وأن المواطن التقدمي هو ذلك الذي يتهم الحكومة بالفشل ويحملها مسؤولية التخلف، في حين أن أعظم انجازات البحث العلمي في أوروبا انما قامت على مجهودات الأفراد، فلا يوجد قانون علمي أؤ نظرية علمية من اكتشاف الحكومة، بل في معظمها ترجع إلى مجهودات أفراد ارتبطت أسماؤهم بانجازاتهم العلمية، فقانون الوراثة لمندل، وقانون الطفو لأرشميدس، والجاذبية لنيوتن، والذرة لأنشتاين، والكهرباء لأديسن، ونظرية

فيثاغورس، وهندسة اقليدس، ونظرية ابن خلدون... الخ...

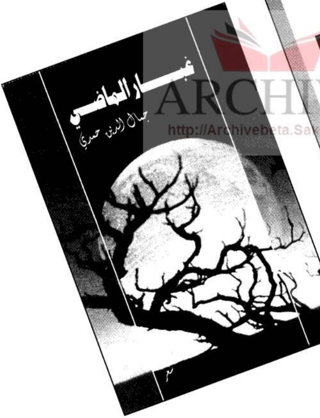
**التنمية البشرية بين الكم والكيف :**

إن خطط التنمية البشرية في الوطن العربي تقف حائرة بين طرفي معادلة الكم والكيف، فإن أخذت بالطرف الأول ضاع منها الطرف الثاني والعكس بالعكس، ففي مجال التعليم مثلا تقف المؤسسة التعليمية والأسرة على حد سواء في حيرة من علاقة التناقض هذه ولهذا فشلت المؤسسة التعليمية والأسرة العربية في أحيان كثيرة حتى في تقديم مفتاح العملية التعليمية لطلابها مثل إجادة القراءة والكتابة، وهذا يرجع بالطبع إلى طبيعة العلاقة بين طرفي معادلة التنمية البشرية، والمشكلة يمكن أن تتلخص في السؤال التالي : كيف يمكن للأسرة العربية أن تنجب وفق التكاثر الطبيعي؟. وكيف يمكن للمؤسسة التعليمية أن تعلم أكبر عدد من الأطفال من حيث الكم، وفي نفس الوقت بأعلى مستوى من حيث الكيف؟. هذا هو الوضع الحرج الذي تعيشه الأسرة العربية ومن بعدها المؤسسة التعليمية «إن ما أطلق عليه مصطلح اكتظاظ الأسرة وزيادة عدد الأطفال الذين هم في سن المدرسة للأسرة الواحد قياسا بالمعدلات العاليمة يشكل العقبة الأولى التي لا يمكن تجاهلها، ويتضح هذا جليا عند النظر إلى العمر السكاني في ليبيا إذ تشكل فئة التلاميذ أكثر من 40 بالمائة من إجمالي عدد السكان، حتى وصل متوسط عدد الأطفال الذين هم في سن المدرسة بين 4 ـ 5 أفراد للأسرة الواحدة، وهذا يعني أن كل أسرة أمامها خمسة مناهج مختلفة وكل منهج يحوي عددا من المقررات المختلفة ليصل متوسط المقررات الدراسية أما الأسرة الواحدة إلى خمسة عشر مقررا تقريبا هذا الوضع الفريد للأسرة العربية كفيل بأن يلغي دورها في العملية التعليمية ويجعلها تقف عاجزة حتى عن المتابعة الشكلية اليومية لهذا العدد الهائل من التلاميذ والمقررات، إن الدول التي نجحت في رفع مستوى التعليم لديها هي تلك الدول التي أخذت بمبدأ تنظيم الأسرة وتحديد النسل إن ظاهرة التكاثر الطبيعي وغير المنتظم أصبحت اليوم غير مرغوب فيها حتى في تربية الأرانب مثلا، ولهذا يجب تحديد العدد المناسب من الأطفال لكل أسرة وقياس المسافات الزمنية اللازمة بين كل حالة ولادة، هذا من شأنه أن يعطي للأسرة الفرصة المناسبة لأن تقوم بدورها في التربية والتعليم إلى جانب المدرسة بالقدر الكافي، إن الزيادة الكبيرة للمواليد وقلة الوفيات بالقياس إلى المعدلات العالمية، تربك خطط التنمية البشرية وتظل أكبر عائق يحول دون تحقيق مستوى أفضل من حيث الكيف ما دامت الأسرة قد اختارت من حيث الكم.

هذه فقط نماذج من معوقات المشروع الحضاري العربي وبالتالي يجب العمل على تصحيحها باعتبارها أخطاء شائعة وأنماطا متوارثة دون نسف الواقع بكامله لكونه حضارة قائمة يجب الاعتراف بها، هذا هو في نظرنا المشروع الحضاري الذي يعتمد المنهج الاستقرائي ويبتعد عن المشروعات التصورية التي لا يستجيب لها الواقع، بل تظل دائما تستمد صدقها من الاتساق الذاتي مع مقدماتها لا أكثر، وبناء عليه نرى الحل في تغيير

مع مقدماتها لا أكثر، وبناء عليه نرى الحل في تغيير الثقافة والمعالجة للحضارة العربية القائمة هو الأسلوب الأمثل بدلا من نظريات الفكر المأدلج الذي يقوم على اتساق المقدمات مع النتائج بغض النظر إلى الواقع.



# الجمعيات الثقافية الأهلية ودورها في زمن العولمة

د. مدحت الجيار *

تقدم العولمة (الآن) نفسها على كل المستويات:

إعلاميا (قنوات فضائية مفتوحة) وتكنولوجيا (بالكمبيوتر) وعسكريا (باحتلال منابع البترول) وثقافيا من خلال اللعب بالمؤسسات الأهلية وتحريكها لتكون بديلا عن المؤسسات الرسمية، وتقدم لها الدعم المالي لتضمن استمرارها في تأكيد هويات ثقافية في البلد الواحد، ثم في العالم كله.

يتم هذا في الوقت الذي تخرج فيها الاحتياجات على العولمة والهيمنة الاقتصادية واحتكار الأسواق والسيطرة على مناطق المواد الخام في العالم كله ولهذا أصبح للجمعيات الثقافية الأهلية دور كبير في الحفاظ على الهوية بطريقة مرنة دون أن تتداعى أمام الإلحاح الضخم من المؤسسات الثقافية العالمية.

ووجب أن تكون في كل دولة خطة قومية للجمعيات الثقافية والمؤسسات النقابية المستقلة. لأنها جماع مثقفين من مفكرين ومبدعين وأدباء ومتذوقين، هي ستودع لفكر أي أمة وزاد يضخ قدرات هائلة من أجل الضبط الاجتماعي والحد من التعصب أو الجهل الثقافي، من أجل حياة أهلية مستقرة، ومثمرة، تقف جنبا الى جنب مع المؤسسات الثقافية الرسمية، فهي مؤسسات ثقافية قادرة على خلق حياة فعالة للإنسان مع نفسه ومع واقعه ومع العالم.

وهذه المؤسسات الثقافية الأهلية تمثل تراكما لخبرات مثقفة شعبية قريبة من الإنسان العادي، الإنسان حامل القيم الثقافية النظرية، والآتية من الممارسة مع الواقع، فهي مخزون فردي خاص متميز، وشعبي عام، بل تاريخي حضاري بالضرورة. وبالتالي فهي قادرة على اعادة صياغة الإنسان والأمة في لحظات الخطر، والصدام، أو السلام، حسب المتغيرات الحاصلة في الداخل أو في الخارج على السواء.

وهي قادرة على تذويب أي فروق إثنية، أو طائفية أو أيديولوجية في المجتمع العربي الذي يواجه الآن احتمالات مذهلة لإحداث تغيرات معرفية واجتماعية بسبب ثورة المعلومات، وطفرات التكنولوجيا، وتصاعد القطب الواحد.

ومن ثم يمكن التغلب على مشكلات تخص المكون العام للأمة. تغذيها بالجديد، وتطور الموروث، بحيث لا تقع أمة أو طائفة أو جماعة أسيرة الانبهار التكنولوجي أو عبادة القوة أو الرضوخ بسبب مشكلات الفقر والتخلف العلمي .ومن ثم تحمل الجمعيات الثقافية التأثير على قطاعات عريضة من شعوب أمتها، وهي لصفتها المستقلة تكون أبلغ في التأثير العام من المؤسسات الثقافية الرسمية التي يمكن أن تختلف في مواقفها في بعض الأحيان مع موقف هذه الجمعيات. إلا أن السلطة الثقافية الرسمية

* كاتب مصري

تكون حريصة باستمرار على قيام جبهة مشتركة مع هذه الجمعيات رغم الخلاف الذي يمكن أن يطرأ في وجهات النظر في أي لحظة.

وليست الجمعيات التي تعمل بالنشاط الثقافي فقط هي صاحبة القدرة على المشاركة بل حين نفهم الثقافة على أنها تشمل أوجه النشاط الإنساني في كل مجالات الفكر والفن سنجد أن الجمعيات الثقافية الاجتماعية الأهلية تملك هي الأخرى قدرات غير محدودة في التعاون مع مثيلاتها من الجمعيات الثقافية. لأن الخبرات المتاحة لهذا التنوع البشري الخلاق الذي يصل الى مئات الآلاف من الجمعيات في العالم العربي، ويضم الى عضويته ملايين من المتعلمين والمثقفين والسياسيين والناشطين الاجتماعيين والرياضيين. عند هذه النقطة الواسعة نحن أمام أفق تأثير ثقافي على الثقافة والسياسة معا بلا حدود.

إن نشاط هذه الجمعيات في الوطن العربي وامتداده الى خارج الوطن، يمكن أن يكون مؤثرا جدا، وبشكل سلمي، وطريق عقلاني واع، دون اللجوء الى عنف أو تعصب بل هي جمعيات اذا فعلت يمكن لها أن تغير وعي الملايين من أجل تحقيق الأهداف القومية المحلية والعربية بل تحقيق حلول جادة لمشكلات تود العولمة أن تثيرها مثل: المشكلات الإثنية - الطائفية - الدينية - اللغوية - الجغرافية - السياسية - بل إن كثيرا من حركات التحرر - في بلاد كثيرة - لم تبدأ بحزب بل بدأت بجمعية أو رابطة.

نذكر هنا على سبيل المثال جمعية تضامن في تشيكوسلوفاكيا، الجمعيات البسيطة التي صاحبت الانتفاضة الفلسطينية الأولى. وبالتالي تقوم هذه الجمعيات الثقافية الأهلية بدور مهم في حفظ التوازن والسلام الوطني والقومي، وتجابه في الوقت نفسه جمعيات يمكن أن تمول من الخارج لتقوم بأدوار مخالفة. وبالتالي نحتفظ بالصراع سلميا. داخل الوطن وخارجه. فإن الموجودين في الجمعيات الأهلية من وطن واحد لكنهم يختلفون في المواقف ا لسياسية والنظر الى طرائق حل المشكلات. لكننا في النهاية أمام نسق من العمل الثقافي يتداخل حتما مع أنساق أخرى من العمل الاجتماعي والفكري رغم اختلاف المعايير. لأن الجمعيات الثقافية الأهلية يمكن أن تساعد على بلورة فكر قومي وإنساني يتجاوز بنا أي ضيق أفق سياسي أو اجتماعي. وبالتالي تسود معايير وأنماط وعي وقيم ومعتقدات تنبع من الزمان والمكان أو من التاريخ والجغرافيا بكل ما يحملانه من موروث قديم أو مكتسب عالمي جديد. ولذلك سنتعامل مع العولمة دون خوف ودون احساس بالدونية، لأنها - في مثل هذه الحالة - ستدعو الى الاستقلال الاقتصادي الوطني القائم على الإنتاج المحلي وتلبية احتياجات الجماعة من داخلها. وهو ليس وضعا دفاعيا فقط، إنما سيحفز الثقافة الى وضع هجومي يسبق في التأثير على الخارج ويدعو الى المشاركة الحضارية في العالم كله، بديلا عن صراع الحضارات، أو حوار الحضارات، فالصراع يحكمه القومي، والحوار يكسبه القادر، أما المشاركة فيمكن أن تتكيف في كل الأحوال مع الواقع العالمي والمحلي.

لن نتحدث هنا عن انحياز، أو تفريط، أو تبعية، أو غزو

ثقافي، فهذه تجليات عقد الدونية، والسلبية، والوقوف على رصيف محطة قطار العولمة والاستسلام بلا عمل قبل الأوان. بل لن نتحدث عن آليات دفاع وطني أو قومي، لأن التماسك والتبلور الناتج من نشاط هذه الجمعيات كفيل بتدريب المواطن في كل مستوياته على فهم طبيعة العلاقات الدولية والمحلية لتبرز أمامه فرص اختيار حسب القدرات - وبالقطع - يكون الدفاع عن عمق حضاري، وعن حرية الإنسان، وتنمية عقله النقدي. ومن ثم تتحول الجمعيات الثقافية الى جمعيات حية متحركة صاحبة رؤى تساند في توحيد الخطاب العربي، وبلورة مشاعر وفكر الأمة نحو تأسيس مجتمع عربي مشارك ايجابي، له هوية متبلورة متحررة من التشوهات والعلل الناتجة من الفقر والشعور بالاضطهاد.

ترى هل تقضي هذه الجمعيات على التفرقة بأي وضع ولأي سبب بين مواطن وآخر. لتضمن الأمان الاجتماعي والقومي لتأخذ مكانا (ما) في مسيرة التقدم الإنساني، ولو على الخريطة الثقافية، فترى المشترك مع حضارات العالم المعاصر، وتلتحم بما يليق لها لتكوين جبهة ثقافية عالمية لصنع حضارة المشاركة و(التوازن). حتى نتجنب المؤثرات الضخمة للاقتصاد عابر القارات والعلوم عابرة المستقبل. وبالقطع لن تتحول الثقافة الى سلعة وتشيؤ كما هي الآن، بل ستصبح الثقافة خدمة يمكن أن تصل للإنسان حسب امكانياته وقدراته. على الأقل تخفف من وطأة العولمة، لأنه من غير المعقول أن نتجاهلها وهي فاعلة.

حالنا نحن العرب - في هذا السياق - كحال أوروبا، أخص فرنسا التي تحاول المشاركة في التوازن مثلنا أمام كاسحات الفكر والنف مع مراعاة أن الحواجز بين الشعوب والجماعات قد محيت للأبد. هل علينا أن نفكر فكرا جديدا، بثقافة قديمة جديدة في آن؟!

والعلاقة واضحة بين الانتماء لهذه الجمعيات الثقافية وبين الإنتاج الثقافي في خارج حدود المؤسسة الرسمية وداخلها. فكثير من أعضاء هذه الجمعيات، أعضاء في لجان المؤسسات الثقافية الرسمية. وبالتالي فهي تقوم على جدل دائم بين العمل داخل المؤسسة الأهلية والرسمية في وقت واحد مما يعطيها قدرات اضافية على التأثير في رسم الخطط الثقافية القومية ومدها بالكوادر اللازمة. بل تساهم في تطبيق وتنفيذ هذه السياسات الثقافية العامة. ومن هنا تقدم الجمعيات الثقافية جهودا فاعلة في التنمية البشرية من ناحية والتنمية الثقافية من ناحية أخرى.

إن اعادة صياغة عضو ثقافي في هذه الجمعيات الثقافية، هو اعادة تشكيل وتكوين للمجتمع ككل وبلورة خصائصه الثقافية وتنميتها. وهنا تتكامل فكرة تنمية الثقافة وانتاجها بتنمية المجتمع وزيادة قدراته. فتساهم الجمعيات بذلك في سد العجز الموجود بين طاقات المثقف وبين مدى الإفادة منها خاصة وأوضاع المثقفين العرب صعبة في مجملها لا بسبب ضيق ذات اليد، بل لأنهم لم يشكلّوا قوة - حتى الآن - لترسيخ هوية ثقافية، واضحة المعالم، قادرة على استيعاب ا لمختلف قبل المتفق، والأخر قبل الذات لخلق المجتمع المدني ومؤسساته الفاعلة في حياة البشر. وتنمية الديمقراطية

في البلدان التي تهددها ا لقوى العولمية الكبرى. ولخلق أفق من الحرية العامة يسمح بتدفق الإبداع، واحترام العمل، وتقديس المنتج الثقافي، والإيمان بقدرات المثقف وتمكينه من أن يكون فاعلا في واقعه وفي خارجه، وليس مجرد مخزن للمعلومات والثقافة بلا فاعلية.

في هذا السياق لن نتحدث عن المصادرة، أو الرقابة أو التفتيش أو فقدان الحقوق الأهلية. ستذوب كلها في مناخ الحرية والديمقراطية ويجب في هذا السياق نفسه - ألا تمتد القداسة لفكر إنساني، حتى لا يتحول الى (دجمة) معطلة، بل يمتد الاحترام والتقدير لكل منتج الإنسان الفرد والجماعة بل البشرية كلها، وسوف تفيق الثقافة من ربطها بالدين، أو الأيديولوجية حتى لا تصاب بما يصاب به التفكير المحافظ أو الأيديولوجية، من جمود، ثم محاولة فرض رؤيتها خاصة حين تمتلك القوة المؤسسية لتدعيم رأيها أو فرضه بدل أن تترك الأفق واسعا للاجتهاد والمبادرة الفردية، والتجديد.

وبناء على ذلك لا بد أن تطور الجمعيات الثقافية الأهلية نفسها باستمرار. لا مجرد الاستضاءة بتطوير قوانين الجمعيات الأهلية والنقابات. وليس مجرد القيام بالنشاط في المحيط المجغرافي وإنما برسم السياسات التي من شأنها تطوير العمل العام كله. ابتداء من الممارسات الثقافية البسيطة حتى وضع الخطط والسياسات مستهلمة فيها تفجير طاقات الإنسان البسيط الحر واستلهام أحلامه ومخاوفه.

كذلك لا بد من استلهام المؤسسات العلمية والتكنولوجية والبحثية فبدو نها تنمو الجمعيات الثقافية ومنتوجها الثقافي نموا مبتسرا ضيق الأفق. ويمكن الإفادة هنا كمن وسائل الإعلام وتقنيات البث الحديث، ووسائل الاتصال الحديثة في زيادة حجم المشاركة الشعبية على مستوى العالم العربي كله بل وما يصل اليه التقدم التكنولوجي من آفاق تبسط سلطانها على العالم.

سيساهم هذا الاستلهام في زيادة فعالية الجماعة الثقافية ومحيطها الأسري والمجتمعي بل ستؤثر في الجمعيات الأخرى والهيئات والمؤسسات والأحزاب والتجمعات والروابط والاتحادات ويختفي من عينيها (شبح الآخر) وشبح التراث الماضوي، فينعم الإنسان الفرد بحرية الاعتقاد والتفكير وضبط السلوك لأنه يعترف بالآخر وبتعدد الآراء، ولن يقف الزاد الثقافي عند مجرد الاجترار والترديد، بل سيدخل الى عوالم أخرى وتخصصات أخرى دخلت - قبله - الى العولمة.

وسيدخل ذلك الفرد الجديد الى أنظمة التربية والتعليم، والتثقيف والإعلام، ومظاهر الفكر الديني، ليغيرها الى الأفضل. فيخرج روح جديد في عالمنا العربي، جوهره العلم، ولبه الثقافة. ومظهره الحركة الإنسانية الحرة، لمواجهة المعوقات والمشكلات بلا خوف، لأن الإبداع الثقافي مظهر دال فوق ومع مجمل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة حتى لو كانت تقوم على التجاور الزمني أو الترسيب الحضاري.

ولا يمكن أن نبعد المؤثر الاقتصادي الشخصي عن هذه المنظومة الكبيرة. فإن الوضع الاقتصادي المتدني لأي مثقف في العالم يدفعه الى محاولات الرزق وتأمين قوت أسرته. وربما لا يجد متسعا من الوقت لممارسات طقوس

وعادات التثقيف الذاتي أو الإبداع مما يتطلب أن تعمل كل جمعية ثقافية على مساعدة أعضائها في الحصول على الحد الأدنى من الأمان النفسي والاقتصادي.

وهنا قد تنجح هذه الجمعيات والمؤسسات الأهلية - بالتعاون مع الصناديق الخاصة، أو رجال الأعمال، أو صناديق الوزارات المختلفة - في تكريم المثقف ودعمه وتسويق منتجه الثقافي وتشجيع المثقف الشاب منذ البداية، وربما تساهم هذه الجمعيات الثقافية الأهلية بالرأي والمشورة في توجيه موارد الثقافة بشكل عام، ويمكن استثمار جهود المثقفين مجتمعة في صورة أسواق ثقافية دائمة ومتحركة بعيدا عن المؤسسات الرسمية في هذه المرة.

واذا كانت العولمة تحاول إلغاء وزارات الثقافة والإعلام في العالم كله، لتسود ثقافتها المتطورة وإعلامها التكنولوجي الفضائي والبيرناتيكي، فإن جهد الدول يمكن أن يتحول الى هذه الجمعيات الثقافية الأهلية كمعاون في تشجيع وتنمية وتسويق الثقافة. وكما يأخذ القطاع الخاص دورا متعاظما في الاقتصاد اليوم في بلادنا ثم في العالم كله، فإن الأعمال الخاصة والجمعيات الأهلية ستلعب دورا متوازيا مع هذا التغير الاقتصادي المحلي والعالمي.

هنا لا بد أن تظهر مشاريع واستثمارات خاصة في شكل مؤسسات أهلية قادرة على المنافسة بجوار ما يظهر الآن في شكل المنح والهبات والجوائز الخاصة لدى بعض بلداننا العربية. بل وكما يحدث في واتحاد كتابها الذي يخصص جائزة للمسابقات الأدبية وجوائز للمتميزين من أبناء هذا الوطن الذين قدموا الكثير ولم يحصلوا على شيء من التقدير خاصة بعد أن علا بهم السن وتقدم بهم العمر.

ومن هنا أقدم بعض المقترحات التي أتمنى أن تساهم في تنمية ثقافية ومردود قومي ومحلي في وقت واحد:

- وجود خطة عربية تتبناها اتحادات وروابط ونوادي وأسر ونقابات الثقافة، تدرس وتعمّم على كل البلدان لترى كيفية تحمل بعض مسؤولياتها ولتبحث مدى اتصالها وتعاونها مع الجمعيات الثقافية الأهلية في كل بلد على حدة.
- وجود نشرات شهرية أو فصلية لمناقشة القضايا الساخنة في كل المستويات وعلى رأسها قضايا الثقافة.
- التعاون مع المنظمات العربية التابعة لجامعة الدول العربية والمنظمات الثقافية الدولية التي نرى حيادها في قضايا العولمة.
- دعوة جميع المثقفين العرب لعمل (بنك) أو مجموعة بنوك فرعية تجمع ما يمكن جمعه من المؤسسات الرسمية والأهلية، والأفراد والجماعات المختلفة، لاستثمارها وعودة ريعها على المنتج الثقافي العربي والأهلي منه بخاصة.
- فرض نسبة ضئيلة من عائدات الإعلانات في الدول العربية وإيداعها في (البنك الثقافي العربي).
- العناية بالطفل العربي من الآن، وتدعيمه وتوجيهه الى التعامل مع هذه العولمة بهدف فهمها واكتشاف حلول خاصة تفيده في المستقبل.

- بذل الجهود من أجل سيادة السلام العادل، لأن الحرب مدعاة للقوانين الاستثنائية والأحكام العرفية وتعطيل القوانين وفرض الأمر الواقع. بل هي مدعاة لقهر المثقف في العالم كله.

- المساعدة في بروز أقطاب دولية قوية جديدة لخلق توازن للدفاع عن فقر الضعفاء وضعف الفقراء.

- جعل الثقافة احدى وسائل المواجهة والدفاع ضد قهر القوى الجديدة.

# الواقـع العربـي وتدميـر الهويـة العربيـة

مصطفى عبد الغني*

منذ البداية لا تريد هذه الورقة أن تعرض للمؤسسات الثقافية العربية التي نتحدث عنها نهارا جهارا وتقام فيها الندوات وتعقد المؤتمرات وتقوم بدور تثقيفي نختلف حوله أو نتفق.

.أقول لا أريد تناول (حال) هذه المؤسسات، ونحن نعلم ما تعانيه بالسلب والإيجاب، وإنما أردت هنا التوقف عند هذه المؤسسات الثقافية التي تتعرض أو هي تعرضت بالفعل ـ للإبادة والتدمير..

إن المؤسسات الثقافية العربية في العراق وفلسطين نالت ما نالت من الهدم والتدمير ومازالت تنال من الهدم والتدمير والإبادة ما يهدد الهوية العربية..

هل قلت الهوية العربية؟

نعم إنها الهوية التي تميزها في هذا العالم المضطرب الذي أصبحت فيه الثقافة هي ثقافة العولمة وجاءت عسكرة العولمة بعد ١١ سبتمبر لتزيد المأساة العربية..

المأساة العربية الدامية..

المأساة العربية التي لا تطول هذا القطر أو ذاك فقد أصبحنا نستمرئ الآن الهجوم على القومية العربية ونكرس له..هذه حقيقة مؤسية..

وتفاصيلها في الأقطار العربية اليوم في بداية الألفية الثالثة.

لقد قضيت فترة في الأردن لم أكن أسمع فيها إبان غزو العراق غير عبارة (الأردن أولا) وتجولت في عديد من الأقطار العربية التي كنت أسمع وأعرف مثل هذه المقولة التي تدميني..

ووجدت نفسي في مصر في مثل هذه الأيام وأنا أسمع العبارة اللعينة (مصر أولا) ثم يؤكد هذا الأمر البشع ويكرس له الهيمنة الأمريكية السافرة..

ومع ذلك أو رغم هذا فأنا حزين أكثر لدمار مؤسساتنا الثقافية في العراق وفلسطين بشكل يجب أن ننتبه له قبل أن نتحول الى (الهنود السمر) في عصر الهيمنة الأمريكية.

.ومن هنا فإن ألمي الشديد الألم الذي يدميني دائما ما يحدث في هذه الأقطار العربية التي تعرف الاستعمار كما هو الآن في العراق (لقد انتهى الاستعمار في العالم كله ومازال عندنا، وكما تعرف الاستيطان في فلسطين).

لقد انتهى الاستيطان الاستعماري في العالم كله وما زال عندنا!.

إن الهيمنة والإبادة تهدد الهوية العربية الآن في هذين القطرين بشكل مباشر..

بيد أننا نريد أن نلفت النظر قبل أن نستطرد أكثر الى بديهية هي أن غياب المؤسسات الثقافية في العراق أو فلسطين بحكم الإبادة والتخريب لا ينفصل بشكل أكيد عن مصير المؤسسات العربية في شتى الأقطار وهو ما

* كاتب مصريّ

يحتاج لتفصيل أكثر سنصل اليه في موضعه هنا.

فلنتوقف عند الواقع قبل أن نرى كيف نخرج منه هنا..

(2)

**إبادة المؤسسات العراقية:**

**إبادة الهوية العربية**

إن الواقع العراقي الآن يشير الى غياب هذه المؤسسات في ظل العنف الغربي والعجز العربي..قد كانت الهجمة الإمبريالية على العراق تشير الى تفكيك الكيان العراقي ومن ثم الهوية العربية وإنهاء بقايا التماسك العربي في عصر حضارة الماك وعسكرة وسائل الهيمنة..والا ماذا يفهم ما جرى إبان اجتياح العراق من سلب ونهب وتدمير وإبادة وتدمير لكل المؤسسات العراقية والثقافية خاصة (عدا وزارة النفط..)؟.

ماذا يعني تدمير وحرق المتاحف الوطنية ودور الوثائق والمخطوطات والجامعات ودور النشر والمراكز العلمية؟..

ماذا يعني تدمير الأرشيفات والمتاحف التاريخية البابلية والآشورية والسومرية والعربية؟.

إن النداء لإنقاذ الهوية العربية جاء من الداخل..من داخل أبناء العراق الشاهدين المتألمين لما حدث. ففي مناشدة لهم عبر الانترنت مؤيدين في ذلك النداء الذي وجهه رئيس وأساتذة جامعة الموصل حينما نهبت كافة ممتلكاتها العلمية والفنية والادارية من جامعة الموصل من قبل قوى وعناصر هجمت على المدينة من خارجها..كما نهبت جامعتي البصرة وبغداد ومتحف بغداد والمعاهد والمكتبات العامة في كل أنحاء العراق.

وأشارت المناشدة الى أن نهب الجامعات والمؤسسات الثقافية والمتاحف والمكتبات لا يعني افتقاد الأمن فقط إنما يعني أن هذه المؤسسات الخادمة للفكر والعلم قد أصبحت ضمن اللعبة العسكرية والاحتلال. وأكدوا في هذا الصدد أن المستهدف هو التعليم والتفكير الناضج والتراث التاريخي لأي موقع في العراق، مشيرين الى أن ما حدث هو ذات الفعلة البربرية التي قام بها هولاكو قبل ثمانية قرون..يوم هاجم بغداد..فاختلط دم الناس فيها بحبر كتبهم العلمية في ماء دجلة.

وطالبوا بتحميل المسؤولية القانونية والدولية لقيادة قوات التحالف بالتعويض المعنوي والمادي للجامعات والمؤسسات الثقافية العراقية التي نهبت وسلبت من عناصر غوغائية دفعت الى هذا ودافع عنها كل الناطقين والإعلاميين لقوات التحالف

.كما وجهوا الدعوة الى اتحادات المحامين المحلية والدولية وكافة المنظمات المهتمة بالشأن الثقافي والحقوقي بالعمل في تنظيم مقاضاة قانونية واسعة النطاق وتحديد المسؤولية وتكاليفها عن كل ما جرى من أعمال نهب غير طبيعية.

وما يهمنا الآن ليس تحميل الرأي العام المسؤولية وانما تحميل أنفسنا أولا لما يحدث لنا وما يراد بنا وإن كان لهذا حديث آخر، فالصور تكررت ومازالت تتكرر تحت أعيننا لننظر ما حدث لأهلنا في فلسطين.

**إبادة المؤسسات الفلسطينية:**

## إبادة الهوية العربية

خلال عمليات الاجتياح الاسرائيلية المتكررة لمناطق السلطة الوطنية الفلسطينية التي انتهت باحتلال كامل لهذه المناطق، لم تسلم المؤسسات الثقافية الفلسطينية الرسمية والشعبية من العبث والتخريب والتدمير. وبالرغم من ادعاءات المسؤولين الاسرائيليين المتكررة عن المستوى الحضاري المتقدم لجيشهم فإن الوقائع على الأرض كانت تقول غير ذلك تماما.

الذين زاروا مقر وزارة الثقافة في رام الله بعد الاجتياح الاسرائيلي الأول أواخر آذار/مارس ا لماضي رأوا رأي العين كيف تحول المقر الى حظيرة أبقار مليئة بالعفونة والنفايات، لأن جيش الاحتلال اتخذ من مقر الوزارة مهجعا لجنوده المتحضرين!!. وقد تعرضت مؤسسات ثقافية أخرى للنهب والتخريب والتدمير بالرغم من كل الادعاءات.

ذلك أن سلطات الاحتلال وهي تمعن في تدمير البنية التحتية للمجتمع الفلسطيني بمختلف مكوناتها كانت تعي تماما هدفها المتمثل في القضاء على الكيانية الفلسطينية وعلى أية إمكانية لتعزيز انبعاث الشعب الفلسطيني وممارسته لسيادته الوطنية على أرضه المحررة.

ولما كانت الثقافة الوطنية الفلسطينية من أهم مكونات الهوية الفلسطينية ومن أبرز الدعامات التي تبني الروح وتؤسس لطموحها ولقوتها ولقدرتها على المقاومة والبقاء.

لقد كان استهداف الغزو الاسرائيلي للمؤسسات الثقافية الفلسطينية مقصودا ومخططا له ولم يكن وليد نزوات عابرة أو تصرفات فردية لجنود منفلتين من اطار الرقابة والانضباط.

لقد ارتبك أداء المؤسسات الثقافية بسبب عمليات الاجتياح المتكررة وبفعل الاحتلال الجديد. وأسهمت إجراءات الحصار وحظر التجوال المفروضة على المدن لفترات طويلة وكذلك سوء الأحوال الاقتصادية وانعدام فرص العمل في عزل الناس عن الأنشطة الثقافية التي ما زالت تقدمها بعض المؤسسات الثقافية الفلسطينية، ولم تتمكن بعض يالمجلات الثقافية والسياسية ومنها «صوت الوطن» من الانتظام في الصدور بسبب التعقيدات الناشئة ن إعادة احتلال مناطق السلطة الوطنية وصعوبات التوزيع الناتجة عن تقطيع أوصال البلاد وعزل المدن عن بعضها بعضا. وتوقفت الصحف والمجلات العربية والكتب القادمة من الخارج - وبالذات من مصر والأردن - عدة أشهر عن الدخول الى ماطق السلطة الوطنية بسبب اجراءات الاحتلال، ومازالت شحنة كتب كبيرة مرسلة من عمان الى دار الشروق في رام الله عالقة على الجسر، ممنوعة من الدخول الى رام الله بحجة أن بينها كتبا تحرض ضد الاحتلال.

أليس هذا تدمير وإبادة صريحتين للهوية العربية في فلسطين؟.

(3)

**ما العمل ؟!**

والآن ما هو مستقبل المؤسسات الثقافية هنا؟

.ما هو العمل؟.

ترى ما هو مستقبل المؤسسات والدوائر الثقافية في عراق ما بعد صدام حسين، وهل ستبقى وزارة الثقافة مثلما كانت عليه في الماضي، أم هناك صيغة هيكلية مقترحة لإعادة بناء وتنظيم وهيكلة المؤسسات الثقافية الرسمية، وما هو مصير الاتحادات والروابط والنقابات الثقافية مثل اتحاد الأدباء ونقابة الفنانين وجمعية الفنانين التشكيليين وغيرها..وهي مؤسسات غير رسمية لكنها كانت تتلقى الدعم المالي والمعنوي من وزارة الثقافة وجهات أخرى، ومن هي الجهة - أو الجهات - التي ستقوم بدعمها ورعايتها مستقبلا؟.

هذه الأسئلة وغيرها مازالت تدور في أذهان الأدباء والفنانين والمثقفين العراقيين وهم لم يجدوا حتى الآن إجابة واضحة عنها حتى ليبدو الشأن الثقافي مهملا أو ثانويا من قبل سلطة الاحتلال، وحتى من قبل مجلس الحكم أو المنظمات الثقافية التابعة لمركز الأمم المتحدة في العراق مثل اليونسكو.. أو تلك الدوائر المرتبطة بمنسق الثقافة في العراق السيد كوردوني الايطالي الجنسية.

لقد كان الأدباء والفنانون العراقيون يأملون في ايجاد صيغ غير بيروقراطية للمؤسسات المختلفة التي كانت ترتبط بوزارة الثقافة، تمنحها حرية أكبر من التخطيط والتحرك والتنفيذ..ولذا فقدطرحت بعض الاقتراحات العلمية في هذا المجال، فقد دعوت شخصيا في مقالة نشرتها احدى الصحف المحلية الى اعتماد صيغة الملجس الأعلى للثقافة بوصفها اطارا تنظيميا مرنا للمؤسسات الثقافية، وهي صيغة معتمدة في عدد من البلدان العربية مثل مصر والكويت، وقد اتصل بي بعد نشر تلك المقالة عدد من الخبراءوالمستشارين العراقيين الذين يعملون في مكتب منسق الثقافة السيد كوردوني مؤكدين وجود رغبة للأخذ بمقترح تشكيل مجلس أعلى للثقافة. إلا إن آخرين في مكتب كوردوني - كما يبدو - يبحثون عن صيغ تنظيمية أخرى.

وبسبب غياب تصور واضح لما يمكن أن تكون عليه المؤسسات الثقافية في المستقبل..تبدو الثقافة شبه مشلولة ومهملة..فالموازنة المالية التي تم الإعلان عنها والتي تغطي الفترة حتى نهاية عام 2003 أهملت أية إشارة لدعم المؤسسات الثقافية في المستقبل.

كما أن مكتب السيد كوردوني منسق الثقافة يشكو من عدم وجود تخصيصات مالية كافية لدعم الأنشطة الثقافية والمؤسسات والدوائر التابعة لوزارة الثقافة أو تلك الاتحادات الثقافية المستقلة التي هي أحوج ما تكون إلى الدعم والرعاية لتكون قادرة على استعادة نشاطها والإسهام في التنمية الثقافية الشاملة.

إذ حاول اتحاد الأدباء في العراق مثلا الحصول على دعم لبعض نشاطات الاتحاد الثقافية ومنها إقامة مهرجان الجواهري الأول، واتصل الاتحاد بمكتب اليونسكو في العراق ومكتب منسق الثقافة في العراق السيد كوردوني، لكن لم يجد استجابة سريعة لأن مثل هذا الدعم يحتاج إلى

تخصيصات مالية كبيرة.. وهي غير متوفرة حاليا. ولذا فان دعما كهذا قد يضمن مستقبلا ضمن أجندة هذه المنظمات في المستقبل.

وعلى هذا النحو، فالحياة الثقافية لا تجد من يمد لها يد المساعدة، كما أن مجلس الحكم لم يطرح - حتى هذه اللحظة - أية خطة مقترحة لتحريك عجلة المؤسسات الثقافية المعطلة أو المخربة.

إن وضع كهذا بدأ يثير حالة من الإحباط والاستياء لدى عدد كبير من المثقفين والادباء والفنانين العراقيين الذين يتطلعون الى الاضطلاع بدور أكبر في إدارة المؤسسات والاتحادات الثقافية والفنية... وفي الوقت ذاته للإسهام الفاعل والمؤثر في رسم السياسة الثقافية العراقية، بل ومستقبل العراق السياسي والاجتماعي. وهم يشعرون بالأسى لمحاولة تهميش دور المثقفين والثقافة في هذه المرحلة الانتقالية الدقيقة، ويطالبون بحضور أكبر للمثقفين في جميع الميادين.

إن تحويل المؤسسات الثقافية إلى جزء من مؤسسات المجتمع المدني يساعد إلى حد كبير في تعميق الصفة الديمقراطية لهذه المؤسسات ويبعدها عن شبح البيروقراطية والمركزية ويحررها من سلطة القرار الواحد.

لقد حان الوقت للخروج من هذا الصمت إزاء المؤسسات الثقافية والشروع فورا في إعادة الحياة لهذه المؤسسات وطرح صورة واضحة للسياسة الثقافية في عراق الغد.

**(4)**

**المؤسسات العربية / الدور الغائب**

**المؤسسات الثقافية والثقافة الوطنية**

**رؤية في المهام والمكان**

يعتبر المكان الثقافي تعبيرا عن غايات الوجود البشري ورفع مستوى الحياة من رتابة اليومي إلى مشاغل الوطن وقضاياه الحيوية. والمكان الثقافي حوارات وتوق دائم إلى عدم الزوال لأنه تعبير عن غايات وتطلعات غير قابلة للانتهاء. إنها تطلعات تطوير المجتمع والبحث عن سبل شتى للانعتاق من معوقات هذا التطوير. وعلى حد تعبير (عقل العويط) من سمات المكان الثقافي الخلاق أنه يجعل من مواصفاته الحسية احتمالات لمواصفات معنوية وروحية تكون على صلة بجوهر الأشياء ومبرراتها الكونية التي لا تفنى، بل من سماته القصوى أن الحسي يصبح رديفا للمعنوي الروحي، بل مرآته، ممتزجا به وغائرا في أعماقه حيث امتناع الانفصال والفصل، وحيث التجليات تتخذ أشكالا شتى تراوح بين الشعرية الحياتية والشعرية الإبداعية.

والمكان الثقافي وفق هذه السمات والمواصفات لا يوحي أن خارجها لا ثقافة أو بعيدة عن همومها وتطلعاتها، وإنما تطمح لأن تتولى رياديا في سبيل الإعلاء من شأن الثقافة وأقطابها وحملتها باجيالهم المتعددة وصولا إلى تعميق شعور دائم في أروقة المكان ومناشطه وأدوات تعبيراته عن المسؤولية المعنوية حيال الثقافة الوطنية، بحيث يتحقق الوصل بين البعبقرية الثقافية الوطنية أو المنتوج الثقافي الوطني والحياة العامة التي يعيشها أبناء الوطن. وبهذا لا تكون الثقافة حبيسة مكان بل تنطلق من مكان إلى أرجاء الوطن وتتسرب إلى كل المواطنين لتشكل غذاء

فكريا ـ معنوية ينعكس على سلوكه العام والخاص.

فالمكان الثقافي وفق هذا المنظور تلخيص متوهج لثقافات الإنسان وإبداعاته المتعددة.

وهو (المكان) يرصد في لحظة واحدة هذه الكثافة الابداعية، فيتواصل رواد المكان مع إبداعات الشعب وأفكارهم بعيدا عن هموم عقد النقص أو عقلية المؤامرة والغزو، وبهذا تصبح الثقافة منسربة في نسيج الحياة نفسها وتتعايش في أسئلتها وتحدياتها مع متطلبات الحاضر والمستقبل أيضا.

والمؤسسات الثقافية والأدبية وبحكم ما تتميز به من احتراف للعلم والثقافة والأدب فهي تقوم بدور التوالد القيمي المستمر بمعنى إنتاج القيم الحضارية للجماعة الوطنية واعادة انتاجها وفق متطلبات اللحظة التاريخية.

كما أن الإحاطة بالسياسة الثقافية للمؤسسات الثقافية والأدبية الوطنية تقتضي الاهتمام التاريخي والحضاري للجماعة الوطنية ودورها في المحيطين العربي والإسلامي.

لذا من الأهمية بمكان بيان فلسفة العمل الثقافي والأدبي الذي تقوم به هذه المؤسسات وأشكال التلاقي الذي تحدثه بين التاريخ والثقافة والمجتمع.

وفي إطار السياسة الثقافية ينبغي الاهتمام بالأدوات الثقافية المعبرة عن السياسة الثقافية لهذه المؤسسات الوطنية. وتعرف السياسة الثقافية بانها نسق من الغايات والأهداف التي تعتمد وسائل وأدوات تقرها مجموعة معينة وتقوم على تنفيذ ذلك سلطة ما في ميدان الثقافة.

وهذا يعني أن السياسة الثقافية لهذه المؤسسات هي تعبير متواصل عن الكثافة التاريخية والرمزية للجماعة الوطنية وأن المؤسسات الثقافية ينبغي لها الاحاطة بالعمق الحضاري والتاريخي حتى يتسنى له إبداع أساليب وأطر ثقافية ـ اجتماعية تعكس ذلك العمق في الحقبة الراهنة.. وبهذا تكون الثقافة الوطنية المعاصرة على علاقة مباشرة بالتاريخ الوطني للمجتمع.

وبهذه العملية تصبح المؤسسات الثقفاية الأدبية حلقة وصل حيوية بين العمق الحضاري ومكانه والراهن بآفاقه ومتطلباته على هذه الصعد والمستويات.

فالسياسة الثقافية لهذه المؤسسات ليست من وحي النظر المجرد والبعيد عن الواقع بل هي انعكاس لضرورات تاريخية ـ حضارية ومتطلبات راهنة يصعب التغافل عنها.

وعلى ضوء هذا ثمة مهام ضرورية وعلى صلة مباشرة بالبنية الذاتية لهذه المؤسسات والأطر الثقافية والأدبية وهي :

إن مهمة المؤسسات الثقافية والأدبية هو توسيع أرضية الحوار والتلاقي بين طاقات الوطن الثقافية والفكرية والعمل على بلورة المشروع الثقافي الوطني الذي يستوعب ثمرات الجهود المختلفة التي يبذلها أهل الاختصاص في هذا المجال. وإن التصور الأمثل لهذه المؤسسات هو أن تتحول إلى كيان ثقافي شامخ يلبي متطلبات المواطنين الثقافية ويبلور حاجاتهم وتطلعاتهم في هذا الحقل الهام.

الإسهام في تطوير الثقافة الوطنية.. وهو دور ووظيفة

المؤسسات الثقافية الأساسي توظف له كل الامكانات وهو ما يمزها عن المؤسسات الأخرى لأنها تلامس مناطق الإبداع في ذوات مريديها فتتعهدها وتصقلها وتضفي على المادة رصانة البحث وهدفيته فتفي بوعدها لوطنها ومجتمعها وتحقق ذاتها في آن.

وللإسهام في صيغ وميادين تتعدد وتتنوع لكنها تتفق جميعا في كونها إضافة أصيلة متفردة وبالتالي فإل الحقل الثقافي والأدبي الذي تعنى به المؤسسات الثقافية ليس ملء الذاكرة بل تثقيف العقل وهذا لا يتأتى مصادفة وانما بعمل هادف ويترجم في وسائل وأدوات ومناهج تنبه في العقل طاقات ومواهب وتوقظ الذات من سباتها السلبي.

وفي هذا الإطار يقوم إصرار المؤسسات الثقافية على تنمية روح البحث لدى أبنائها ومريديها والمقصود من البحث هو الفحص العلمي المنظم في سبيل التدقيق في فكرة ما أو لاكتشاف معرفة جديدة.

وبالإسهام النوعي في تطوير الثقافة الوطنية تسدل المؤسسات الثقافية اخلاصها لمبادئها ووفائها الكامل للقيم والأهداف التي تلتزم بها وهي كما تؤكد في ذلك ارتباطها الديناميكي بمحيطها ومجتمعها. وإذا كان اكتناز الشمروع الذاتي أمرا مطلوبا في البدء فما ذلك إلا مقدمات تسمح لهذه المؤسسات أن تكون أكثر قدرة وفعلا وأثرا.

أما أن تكتفي هذه المؤسسات بالجانب الذاتي من مشروعها فهي تضع نفسها إذ ذاك خارج الناس وعلى هامش حياتهم وتطلعاتهم فتستحيل - في أحسن الأحوال - إلى بيت علم وجد، لا مركز إشعاع رمصدرا للفكر والمعرفة. لكن هذه المؤسسات ليست صومعة تأمل ترقب الحياة من عل وانما هي وعي الناس في أكمل صوره الممكنة، تعمق معنى وجودهم وتشدهم نحو الأفق والأرحب.

على أنه عبورا فوق هذا الواقع المرير والدور الغائب، لابد من أن نضع عدة ملاحظات على النحو التالي :

أولا : التنبيه إلى أن تدمير الخصوصيات والمؤسسات الثقافية انما هو تدمير وإبادة للهوية العربية.

ثانيا : التنبيه داخل المؤسسات الثقافية في شتى الأقطار العربية إلى هذا الأطر.

ثالثا : السعي إلى التعاون على مستوى هذه المؤسسات لدرء مثل هذا الخطر.

رابعا : وضع خطة لمواجهة هذا الخطر وليكن عبر هذه الاتحادات التي تدور هذه الأيام.

خامسا : اقتراح تشكيل لجنة هنا لمتابعة ما يحدث على المستوى الثقافي والمعرفي لهذه المؤسسات.

سادسا : نرجو أن يكون العمل من خلال الجماهير وليس المثقفين فقط.

سابعا : الإفادة من القدرات العربية المتاحة كالجامعة العربية والمنظمة العربية للتعليم والثقافة.

ثامنا : نرجو أن يكون الاهتمام واعيا لدور المؤسسات والجمعيات الأهلية أيضا والافادة منها.

تاسعا : نرجو أن نكون واعين إلى أن المؤسسات الثقافية تتصل بالمؤسسات السياسية ومن ثم فان التعاون يكون متصلا بين الثقافي والسياسي والاجتماعي.

عاشرا : وضع مثل هذه اللجنة أو الخطة في استراتيجية

تكون اللجنة العليا المشكلة من الاتحاد العام للكتاب العرب مسؤولة عنها وتقدم لها دراسات دورية يقام من أجلها مؤتمر...

**المراجع :**


- معجم المصطلحات السياسية، د، علي الدين هلال، مركز البحوث والدراسات السياسية 1994، جامعة القاهرة، ص 19.
- قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ت : د. محمد الجوهري ود. حسن الشامي، دار المعارف ط1، 1972، ص 300.
- روبرت أدال، التحليل السياسي الحديث، ت : د، علاء أبو زيد، مراجعة د. علي الدين هلال، مركز الأهرام للترجمة ط5/ 1993.
- النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، د. هشام شرابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.
- التجديد العربي، أكتوبر 2003/2002، انظر «دور المؤسسات الثقافية العربية».
- الوطن العربي في السياسة الأمريكية، سلسلة كتاب المستقبل العربي (22) مركز دراسات الوحدة العربية 2002/11.
- مجلة المستقبل العربي ع 291 ـ 5 / 3—2، بيروت.

# المؤسسات والجمعيات الثقافية ومستقبل الثقافة

جمال ناجي*

ينطوي هذا العنوان على فرضية استباقية مفادها أن المؤسسات والجمعيات الثقافية هي التي تصنع مستقبل الثقافة، هذه الفرضية التي تنحو إلى توسيع ساحات تأثير مؤسساتنا هي في الواقع محاولة لاضفاء نوع من السيادة على أداء المؤسسات الثقافية، واعتبارها كيانات مخولة قادرة على رسم سيناريوهات المستقبل.

وعلى ما يكتنف هذه الفرضية من تفاؤل قد يجد تبريره في عزائم المشتغلين بها، الا أنها تظل مسألة خلافية لا يتسع المجال هنا للخوض فيها أو التوصل الى يقين بشأنها، لذا سأكتفي بالقول ان هذا العنوان تعوزه الدقة، وان ما يمكن الحديث عنه دون لبس أو وجل، هو «مستقبل المؤسسات والجمعيات الثقافية»..

## التعريف والدور

على الرغم من أن تعريف الأشياء يعني محاصرتها وتطويقها ضمن حدود قد لا تكون نهائية أو حاسمة، الا أن البحث في موضوعة المؤسسات والجمعيات الثقافية يستدعي ايجاد صيغة مفهومية تشخص ما ترمز اليه هذه المؤسسات، دون أن تعني هذه الصيغة أو تدعي احاطتها الشاملة بكل التفاصيل والتفرعات ذات الصلة بها.

يندرج تحت عنوان المؤسسات والجمعيات الثقافية الكثير من الهياكل المؤسسية العاملة في الحقوق المعرفية والثقافية على اختلاف اختصاصاتها التي بلغت اثنين وستين اختصاصا فرعيا في مجالات الآداب والفنون والتراث والآثار والبحوث والعلوم الانسانية وسواها.

وتعتبر الاتحادات والهيئات والجمعيات والروابط وسائر التجمعات الثقافية مؤسسات ذات أهداف ثقافية غالبا ما تفضي الى غايات نقابية وسياسية واجتماعية. انها كيانات تجمع اعدادا من المعنيين بالشأن الثقافي، أو بالاختصاص الثقافي الذي يبرر وجودها، وتضطلع هذه المؤسسات بدورين أساسيين تتفرع عنهما عناوين كثيرة وهما:

1 - دور نقابي يتصل بخدمة الأعضاء والمنتسبين ومتابعة قضاياهم.

2 - دور ثقافي تنموي على مستوى الأعضاء والمجتمع، وقد يمتد هذا الدور الى المجتمعات الأخرى والى الأقاليم المعرفية الأخرى كالسياسة بحكم العلاقة التاريخية والجدلية بينهما.

لسنا بصدد تعداد مناقب المؤسسات والجمعيات وتفاصيل أدوارها ومهامها التي يمكن الرجوع اليها عن طريق قراءة الأنظمة واللوائح الداخلية لعيّنة من هذه الإتحادات والهيئات والروابط والمنتديات وسواها من المؤسسات الثقافية، لكن بوسعنا القول بانها تمثل ركنا أصيلا ودعامة رئيسة في البناء المجتمعي المدني،

* كاتب من الأردن

ومحصلة لطموحات ثقافية تسعى إلى تنظيم شؤون المثقفين ونشرها، واقامة العلاقات الثقافية الداخلية والخارجية.

**واقع المؤسسات والجمعيات الثقافية**

عند الحديث عن واقع هذه المؤسسات، لابد لنا من أن نتنصلَ من نزعات الاعتداد والاستعراض، كي نتمكن من تقديم تشخيص محايد وموضوعي لواقعها، إذ أن معظم المؤشرات تؤكد بأن مؤسساتنا الثقافية ـ على الرغم مما قدمت من خدمات لثقافتنا ومثقفينا ـ تبدو مصابة بالاعتلال والترهل لأسباب عديدة منها :

ـ انها لم تتمكن من اكتساب الصفة النقابية التي تقدم لأعضائها ومنتسبيها حقوقا ومكتسبات تدعوهم الى التمسك بها والالتزام بقراراتها وربما بتوجهاتها.

ـ ان معظم هذه المؤسسات لم تحدث نظمها ولوائحها التي وضعت قبل عقود، وربما قبل اختراع التلفاز.

ـ ان الكثير منها يصمم برامجه وفعالياته وينفذها على هدي ما تمليه السلطة السايسية، وبما يتنافى مع الأهداف المعلنة لهذه المؤسسات.

ـ انها تضم في عضويتها اعدادا هائلة من هواة الثقافة والابداع، ما أدى إلى تورمها وازدحام ممراتها وتواضع مستوى نشاطاتها.

ـ ان المثقفين والمبدعين المعروفين بدأوا يبتعدون عن هذه المؤسسات بسبب افتقارها الى النقاء الابداعي، وتقادم معايير عضويتها، وتراخيها في تطبيق هذه امعايير.

ـ انها لم تقو على أداء دورها في مواجهة التحديات الثقافية والسياسية التي عصفت بأمتنا خلال العقد الأخير من القرن الماضي وبدايات هذا القرن، بل ان متابعتها لمسارات الاختراق الثقافي الذي حققته القوى المعادية، اتسمت بالبرود والتأمل السلبي الذي أدى الى عجزها واعتراضها عن الفعل والمشاركة، الا اذا استثنينا بيانات الشجب والاستنكار والتنديد التي اصدرتها على جرعات.

ـ ان هذه المؤسسات والجمعيات لم تتمكن على مدار عقود من تقديم مشروع ثقافي عربي أو انساني يسهم في ابراز هويتنا الثقافية العربية، أو تأهيلها للجلوس الى جانب الثقافات الأخرى حول مائدة الثقافة العالمية.

ـ ان معظم المؤسسات الثقافية الحالية لم تستخدم التكنولوجيا الثقافية التي تمنحها فرص بناء العلاقات والحوارات مع الثقافات الأخرى، فضلا عن تعريفها بالمثقف والثقافة العربية.

ـ اكتفاء هذه المؤسسات بنشر الكتب والمجلات الورقية ـ على تواضع اعدادها ـ اضافة الى عقد بعض الندوات وحلقات البحث التي لا يتجاوز تأثيرها حدود المشاركين فيها وقراء مطبوعاتها.

ـ تقاعس هذه المؤسسات عن بذل الجهود اللازمة لمحو الأمية التقنية لدى اعضائها، كعقد الدورات التدريبية أو تقديم أجهزة الحاسوب الى اعضائها وفقا لترتيبات وتسهيلات مقبولة.

ـ اختلال المفهوم المؤسسي في أداء العديد من هذه المؤسسات، الى الحد الذي تحولت بعضها الى ما يشبه الملتقيات القروية التي تحكمها النزعات الفردية

والعشائرية.

- طغيان الحديث عن الثقافة على الثقافة ذاتها في كثير من أنشطة هذه المؤسسات، ومما يؤكد ذلك انعدام أو محدودية الحوارات حول جوهر القضايا الثقافية أو الفكرية أو الأدبية.

- اصرار الكثير من قيادات هذه المؤسسات على التسيير التقليدي لدفة العمل الثقافي، ومقاومة المبادرات الجديدة الخلاقة، بسبب تخوف هذه القيادات من هبوط اسهمها واخفاقها في التعامل مع المستجدات والمتغيرات والمبادرات التحديثية، خصوصا على المستوى التقني والتفاعلي مع الثقافات الأخرى.

- مقاومتها للأجيال الجديدة من المبدعين (رغم اعلانها عكس ذلك) والسماح بمرور فترات زمنية طويلة قبل الاعتراف بابداعات هذه الأجيال وانجازاتها.

- استنكاف معظم هذه المؤسسات عن الافادة من مفهوم الحق الثقافي أو تطبيقاته على مستوى العلاقة مع الدولة، وذلك بسبب استحكام الفهم السائد المتوارث الذي يرى في مطالبة المثقف بحقه في الرعاية والعناية والتشريع، ضربا من استجداء السلطة السياسية أو التقرب منها أو التبعية لها

- عدم وجود خطط وا ستراتيجيات معلنة وواضحة المعالم، بخصوص ما سيكون عليه حال الثقافة العربية في المستقبل.

**ضرورة المراجعة**

هل يعني هذا أن نتخلى عن مؤسساتنا الثقافية أو نقلل من شأنها؟ بالتأكيد لا، انما يعني ضرورة اجراء مراجعة جذرية - لا شكلية - لواقع هذه المؤسسات ونظمها وأداءاتها، بما يفضي الى تفعيل ادوارها، وتطوير أدواتها، وتحديث نظمها، وتجديد أهدافها وآلياتها، والتحول بها من واقعها المتثائب المتثاقل، الى واقع العصر الذي لم يعد فيه مكان لغير القوى الفاعلية، والقادرة على تحقيق حضور نوعي واسهام ملموس في مسار الحياة الثقافية عربيا وعالميا.

إن ما يدعو الى اجراء هذه المراجعة الجذرية، هو تلك السمة المضيئة التي تميز الغالبية العظمى من مؤسساتنا الثقافية، وهي سمة الانفتاح والتنوير ونبذ الانعزال العقائدي، ومقاومة محاولات التّصحير التي تقودها قوى استعمارية وسلفية، ما يعني ان صراع المثقف المعاصر لم يعد محصورا باختلافه مع السلطة السياسية، انما أيضا، وبشكل أكثر حدة، مع تلك القوى التي تحاول جذبه الى الوراء، ومع ثقافة الاستلاب التي تحاول برمجة خاناته العقلية بما يخدم مصالحها ومفاهيمها المدماة والمتهتكة التي تعمل على الغاء الحقائق، وتدعوالى محاربة المقاومة والحق في الدفاع عن النفس، باعتبارهما ارهابا وخروجا على القانون.

وبصرف النظر عما اذا كان المثقف منخرطا في اتحاد أو رابطة أو جمعية أو هيئة ثقافية، فان من مهام هذه المؤسسات تحصين هذا المثقف وتوريطه في الفعل الابداعي والثقافي والسياسي، ودفعه الى أن يكون شريكا في كل شيء، وقادرا على مقارعة الزحف الثقافي والسياسي غير المقدس، الذي تتعرض له امتنا، كذلك

تعزيز سمات الجدية الفكرية والسلوكية والمواقفية في تعامله مع تحديات العصر، ذلك أن تقليعات المثقفين المتنصلين الشاردين انتهت منذ زمن، وأصبحت جزءا من الفولكلور الذي يمكن ابرازه في الأعياد والمناسبات.

إن المثقف المنشود الآن، هو ذاك الذي يستطيع مواجهة المتغيرات المعرفية والتقنية والمجتمعية والسياسية بجرأة ووضوح، وبعيدا عن التلفع بالآراء والكتابات والمواقف المبهمة التي تحتمل آلاف التفسيرات.

**شيء عن المستقبل**

طالما ان عدد المؤسسات الثقافية، حسب الاحصائيات الصادرة عن وزارات الثقافة العربية، وحسب ما هو مثبت على المواقع الالكترونية لهذه الوزارات والمؤسسات، قد بلغ أكثر من ستة عشر الف مؤسسة ثقافية (هيئات/ اتحادات/روابط / منتديات/ أندية / جمعيات/ ملتقيات/ نقابات..الخ.)

فان من الطبيعي أن يخطر بالبال سؤال حول ما اذا كان ممكنا تشكيل تجمع أو أكثر للمؤسسات الثقافية في كل بلد عربي، وربما ينزع هذا السؤال عن نفسه سمة البراءة فيظهر عاريا كالحقيقة : لماذا لا تمارس هذه التجمعات - في حال تشكيلها - ضغوطها الايجابية على صانعي القرار السياسي والثقافي الرسمي بما يخدم أهدافها وطموحات منتسبيها؟ ثم لماذا لا يتحول المثقف من خلال مؤسساته التمثيلية الى شريك في السلطة اذا توافرت له امكانات الدعم والحماية من قبل هذه المؤسسات.

مفهوم ان هذه الدعوة تظل مثار اشتباه، فضلا عن انها محفوفة بالمخاطر والظنون وإساءة الفهم، لكل الوقائع التاريخية تفيد أن للثقافة معاركها الخاسرة، إذ من المعروف ان كفاح الانسان كان ولا يزال من أجل الحرية والحياة الكريمة، وان الصراعات التي خاضها المثقف مع السلطات على مدى تاريخه، انما كانت تهدف الى وقف تغول السلطة والزامها بتحقيق العدالة والحرية والمساواة والاستقلال، الى جانب الأهداف الثقافية النبيلة، والنقابية التي تخص حياته وحاضره ومستقبله، غير ان هذا النضال، لم يسفر حتى الآن، عن نتائج تحظى برضى المثقفين، اضافة إلى أن هذا النضال أدى - في جانب منه - الى انضمام بعض المثقفين (سرا أو علانية) وبشكل فردي الى السلطة، ليس باعتبارهم شركاء في صنع القرار، انما بصفتهم تابعين لها، مسوغين لنهجها، مستثمرين لذكائهم من أجل الانتفاع من خدماتهم التي يقدمونها لها، ولعل الأمريكي «جوليان بندا» كشف الكثير من أشكال هذا (الانضمام) في كتابه المعروف (خيانة المثقفين) 1995، حين اتهمهم بالمروق ،الخيانة والتمهيد لذبح الشعوب أو الطبقات، من خلال تنظيراتهم البائسة، واذا كان بندا قد خص المثقفين الأمريكيين في كتابه هذا فان ادوارد سعيد الذي حمل باخلاص لواء الدفاع عن طهارة المثقفين خصوصا في كتابه «صور المثقف» 1994، فانه لم يستطع تجاهل تأرجح الكثير من المثقفين بين خياري الانتصار للمستضعفين أو صداقة المتنفذين.

وبطبيعة الحال فان مؤسسات المثقفين في البلد ان العربية ليست بمنأى عمّا يرتكبه اعضاؤها من حماقات

أو خيانات.

وبعيدا عن مظاهر الإباء وسيناريوهات الترفع، فان كثيرا من المثقفين لم يستطيعوا حتى الآن التخلي عن توقهم الدفين الى السلطة، بل ان افلاطون الذي سيّد الفلاسفة في مدينته الفاضلة، فان اعماقه كانت تضج بتلك الرغبة التي راودته في تسلم السلطة.

من هنا، لا أجد حرجا أو ترددا في القول، ان على المؤسسات الثقافية ان تعقد تحالفاتها المحلية والعربية، وان تفرز قياداتها المخلصة وترشحها علنا لتسلم المراكز النيابية والثقافية والسياسية في بلدانها من أجل تحقيق غايتين أساسيتين هما:

1 ـ تحقيق مبدأ الشراكة الندية بين الثقافي والسياسي، بما يضمن للمثقف فرصة مراقبة السياسي والتأثير على قراراته وسن التشريعات التي توسع دائرة العدالة والمساواة والحرية والديمقراطية.

2 ـ اجهاض عمليات التسرب الخطيرة التي يقوم بها بعض المثقفين أثناء سعيهم الفردي للوصول الى السلطة على حساب قناعاتهم ومؤسساتهم التي اسهمت في ابرازهم بنوايا طيبة تتفق وأهدافها المخلصة.

### ظواهر ومقترحات

إنّ القراءة التأنية لواقع المؤسسات الثقافية في الوطن العربي تشير الى استفحال الظواهر التالية التي لابد من ايجاد حلول عاجلة لها:

1 ـ التكاثر الكمي لاعداد هذه المؤسسات وتماثل اهدافها وغاياتها ونظمها وفلسفاتها، الأمر الذي يدعو الى التفكير الجاد في اجراء عمليات دمج فيما بينها، بهدف تركيز خطابها الثقافي واوزانها النسبية وتأثيراتها المجتمعية والسياسية، تمهيدا لمستقبل ثقافي أكثر فاعلية وتميزا.

2 ـ ازدياد اعداد المؤسسات الثقافية الحكومية وشبه الحكومية التي تتلقى الكثير من الدعم والتمويل لمشاريعها، على حساب الجمعيات والهيئات المستقلة التي تبدو مرتبكة وغير قادرة على تنفيذ خططها بسبب شح الموارد المالية، وهو ما يمكن معالجته عن طريق بناء تجمعات لهذه المؤسسات المستقلة بحيث تتمكن من ممارسة الضغوط اللازمة لتحصيل حقوقها وتحسين أوضاعها ومنافسة مثيلاتها التي تحظى بالدعم الحكومي أو التمويل الأجنبي غير المحدود.

3 ـ عدم تفعيل او استخدام المؤسسات الثقافية للحق الثقافي الذي تكفله الدساتير ونصوص الحقوق الثقافية للإنسان، واكتفاء هذه المؤسسات بالفهم التقليدي لعلاقة المؤسسة الثقافية مع الدولة، القائم على أسس تطهيرية رومانسية تحتاج الى اعادة نظر، انطلاقا من فهم يفيد ان للمثقف حقا على الدولة، وان مطالبته العلنية به، من خلال مؤسساته، أصبحت ضرورة، وان ادانة مثل هذه المطالبات تستدعي ايجاد الحلول البديلة.

4 ـ ان القطاع الخاص قد باشر استثماره في القطاع الثقافي دون الاستعانة أو الرجوع الى المؤسسات الثقافية التي كان ولازال بوسعها الشروع في هذا النوع من الاستثمار الذي يخصها أكثر من سواها، ويحقق لها استقلالها واحتياجاتها وقدرتها على تعميم خطابها واقناع الجهات المختلفة بأهميته وجدواه.

ان مستقبل المؤسسات والجمعيات الثقافية رهين

بتطورها، وتحالفها، وتحللها من النمطية الثقافية والادارية التقليدية، وتحديث قدرات منتسبيها واعضائها، والأهم من كل هذا، ايجاد المثقف المعافى، القادر على توظيف امكاناته الخلاقة من أجل النهوض بهذه الثقافة، مع ضرورة التذكير بأهمية الدور الذي يقوم به الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، هذا الاتحاد الذي يشكل مرجعية مؤسسية للاتحادات والروابط العربية، وهو الجهة التي يمكنها القيام باعباء المراجعة الشاملة لواقعنا الثقافي، شريطة التفاف الاتحادات والروابط القطرية حولها، واستجاباتها لدعواتها، ومساهمتها الجادة في صياغة مفردات وأساليب هذه المراجعة التي قد تؤدي إلى معالجة الجسم الثقافي العربي، وتهيئته لممارسة دوره الثقافي والوطني والقومي والانساني بكفاية ودراية.

# المثقف العربي والدولة: جدل الرمز والسلطة

د. محمد حافظ دياب*

غالبا ما تطرح علاقة المثقف والدولة لدينا نفسها بإلحاح، عبر لحظتين: كتعبير عما يعانيه المشهد العربي النازف من أزمة بنيوية طالت مجمل أوضاعه، أو حين تفرض تحولات المستقبل في مشروعه المجتمعي رهاناتها.

وكلا اللحظتين يوقفان هذه العلاقة، في حال من التفاوض والسجال، يعقد مقاربتها، أن محاولة صوغ رؤية تركيبية ترصدها ليست شأنا يسيرا، ولا يبدو، رغم الاهتمام الفائض بها، أن الخوض فيها قد استقر على حصيلة تدعو الى المصداقية، بالنظر الى امتداد والتغام حوارية التراث والتاريخ والاجتماع عبرها، واكتناز وثقل حمولتها، وسعة مدارها وتمفصله داخل فضاءات تتشابك فيها هذه المعطيات.

يزيد من عسر النظر الى هذه العلاقة في الراهن العربي، تواترها في إهاب تشظي طرفيها: المثقف والدولة، بما يوجب عدم الانسياق وراء تبسيطية تقليصها الى نموذج لمثقف فرد، يقف قبالة سلطة دولة مطلقة، وبينهما علاقة ناجزة، فيما الواقع أننا بإزاء مواقف ومواقع مختلفة للمثقفين، وأشكال وطبائع متباينة لسلطة الدولة، وتداخل بين الثقافي والسياسي، يتعانق وينفصل، يلتوي ويتزاوج، في تعاريج هذه العلاقة، وضمن إجراءات متصلة ومنتظمة في آن معا:

فعلى مستوى المثقفين، تكتظ الساحة الثقافية العربية راهنا بصفوف وأخلاط منهم، تحتل مناطق مختلفة داخل التقسيم الاجتماعي للعمل، تتراوح ما بين: المثقف الحاذق الذي يعيش على رضا الناس والسلطة معا، والانتلجنسي الناقد المنخرط في مشروع جمعي، والنرجسي الذي يدّعي في كل وقت أنه قال ذلك، والخبير الذي يقتصر دوره على تقديم المشورة أو الرأي في حدود ما يُطلب منه، والمدرسي الذي يروي دائما عن غيره، والإشكالي بالمعنى اللوكاتشي، الذي يبحث عن تجاوز يعرف مسبقا أنه لن يطلْه، ناهينا عن «الأرزقي» الذي يكرس همه في الإفادة من الامتيازات الداعمة لمصلحته، والعولمي المرتبط بالكومبرادور والشركات الكونية عابرة القارات.

وعلى مستوى الدولة، تتناهب العالم العربي تنويعات لها، لم يتأسس مجالها السياسي على مفاهيم التعاقد والمصلحة العامة، بل على مفهوم ديني للهوية، وعلى مبدأ تبعية المجتمع لها، بما حدا بالمجالين السياسي والثقافي أن يضحيا جزءا منها.

ساعد على ذلك، اتسام الدولة العربية القطرية في المجمل بالتقلبات الشديدة، وجمود الأجهزة، وتحول آلياتها المادية الى قوة قمع محضة، تؤكد ذاتها بالغلبة، وبتمكين فريق اجتماعي من الآخر، وتسند أيديولوجياتها سلطة رمزية لضمان ولاء مواطنيها، مع غياب آليات تداول

* باحث مصري في علم الاجتماع

السلطة وانتقالها، وتآكل ظاهرة النخبة والعجز عن تدويرها، وحصرها في حلقات ضيقة، وبخاصة في المجال السياسي المؤمم وتصاعد ارتهانها للمتروبول.

وزاد في الوطأة، تواجد هذه الدولة في اطار مجتمع عربي، لم يقطع فيه الحديث علائقه على نحو جذري مع ما سبقه، أي ما قبل الحداثة، مما أنتج حداثة معاقة، وقاد الى حال من التصحر السياسي والثقافي.

يضاف الى ذلك، أنه برغم التمايز الدلالي بين الثقافي والسياسي، الرمز والسلطة، فالعلاقة بينهما تسجل مسارا ممتدا، قد يعسر فصله، من التداخل والتقنع وتبادل الأدوار والوظائف، فيما الحاجة لا تبدو عبرها لجر السياسي الى الثقافي، بحكم مثوله فيه منذ البدء، طالما السياسي هو من المصير الإنساني، لا الشعارات والمناورات والبرامج الحزبية، وهو المنظور الذي يلم المعنى الإنساني والقيمة واللغة والوجدان والتجربة، وكلها تحفر في سواد معتقدات أوسع وأعمق من طبيعة الأفراد والجماعات والسلطات، بما يشير الى صعوبة امتلاك هذه العلاقة بقبضة قراءة خطّية

.وبهذه الكيفية، يتحدد مسعى المساهمة هنا، في البحث عما يسمح باستيضاح العلاقة بين المثقف العربي والدولة، قصد فهم حيثياتها، واستجلاء مأزقها وتوجهاتها المستقبلية.

ولعله في المستطاع ترجمة هذا المسعى بصورة أجلى، من خلال التماس الجواب عن تساؤلات من قبيل: ماذا عن المنظورات التي قاربت هذه العلاقة؟ ما هي الإشكاليات التي تحوط بمفهوم المثقف، إن فيما يتصل بتعريفه أو فعاليته أو مرجعيته؟ أية وقائع عبر عنها جدل هذه العلاقة في التاريخ العربي المعاصر؟ أين تكمن أزمتها؟ وأخيرا ما التوجهات التي ينتظر أن يترسمها مستقبلها؟

**نحو منظور مختلف:**

ونبدأ بسؤال البداية: كيف السبيل الى منظور تركيبي، يؤمن فهم العلاقة بين المثقف العربي والدولة؟ ذلك أن غالب المنظورات التي سلكتها مقاربة هذه العلاقة، قد خلفت فرضيات وتصورات مبتورة:

هناك أولا المنظور التجريدي، الذي يصور هذه العلاقة باعتبارها تقاطبا بين «وجدنة» الثقافي بطابعه المعرفي النظري، وعقلنة السياسي بغلبة حمولته العملية والأيديولوجية، مما حدا به أن يرهن المثقف بالدينامية والتمرد ورغبة التغيير والانفلات والخروج عن المألوف والمبدئية والمثالية، مقابل وصف الدولة بتثبيت ما هو قائم والدفاع عنه والتحديد والمسؤولية والنظام والتعامل مع الملموس.

ويكمن خطأ هذا المنظور، في قيامه على ثنائية ضدية، أدعى الى اختزال العلاقة المعقدة بينهما، ومن ثم إلغاء تاريخيتها، تلك التي تأسست وتطورت على قاعدة الاختلاف والتكيف، فيما كلا قطبيها (المثقف، والدولة) ليسا كيانين كليين، تمهر كل منهما وحدة ثابتة، بله فضاء متجدد، وأشكال ومواقف مختلفة.

ففي أحيان، تتسم العلاقة بين المثقفين العرب والسلطة السياسية بالمصالحة، مع استسلام هؤلاء المثقفين لوطأة نسق ثقافي تقليدي، يرتكز على الفهم الرسمي، وأفكار السلف القائمة على المتون الحواشي والشروح،

مع استغراق في الجانب العقيدي، المغلّف بغطاءات أيديولوجية، لتمثل خديما لهذا السلطة، في محاولة لترسيخ مفاهيمها، وإضفاء الشرعية عليها، وهو ما يمكن استبيانه لدى رموز الحركات الوهابية والمهدية والسنوسية الفكرية.

وفي أحيان أخرى، تحول الدولة المستبدة، القائمة على تراتبية ناجزة لقواها الاجتماعية، دون الإفادة من مثقفيها الموهوبين، فتعمل على تهميشهم ونفيهم من «بلاطها» بمثل ما حدث للمثقف المصري الشاب عبد الحميد شتا، الذي انتحر صيف هذا العام.

فرغم وعيه للمسافة التي تفصل بين حلم الحراك الاجتماعي المكفول بالتفوق العلمي، ومنطق الدولة الذي يستبعد المتفوقين بسبب من أصولهم المتواضعة، فإنه لم يرها قانونا ناظما للوجود، والا لما ظهر علي مبارك ومحمد عبده وطه حسين وأحمد أمين وعفيفي مطر، وكلهم وغيرهم من أذكياء أبناء الفلاحين.

على أن الوعد الذي حمله شتا، في مسيرة عمره القصير، كان لافتا، الْمعت له أوراق بحثية جادة شارك بها في عدد من المؤتمرات، مع إجادة للإنجليزية والفرنسية، وأطروحة جامعية كان بصدد الانتهاء منها للحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية، وتفوق في مجال الكمبيوتر باعتباره لغة العصر، والتزام أخلاقي حاد، وتأجيل للرغائب.

وبهذه العدة، تقدم للعمل في السلك الدبلوماسي، واجتاز كافة الاختبارات بتفوق كاسح، وحين ذهب لاستطلاع النتيجة، عاين اسمه على رأس قائمة المقبولين، وأمامه عبارة «غير لائق اجتماعيا» فلم يجد سوى أن يلقى بنفسه في النيل، ليفضح بموته الجارح مدى الكمد الذي يواجهه وعي المثقف، فيما لو أراد أن ينعطف به الى مملكة الحلم، ويتفلت عبره من قبضة الفرز الذي تمارسه الدولة المستبدة.

أما المنظور الثاني فسيكولوجي، عادة ما ينظر الى العلاقة بين المثقف العربي والدولة كعلاقة «غرامية»، يتداخل فيها الحنان والعطف مع الريبة والأثرة. إنها زيجة خصوصية يتواجدان فيها معا: الدولة المستندة لمالكي وسائل الإنتاج، بسلطتها القمعية وأجهزتها الأيديولوجية، مع ذلك المشاغب المحدث للاضطرابات داخل المجتمع المدني، دون أن تتركه لحظة يغيب عن أنظارها. تارة تلاطفه عندما يخدم توجهاتها، وطورا تقاومه وتطارده حين يضحي مصدر ازعاج لدوام صلاحياتها، مستخدمة في ذلك أساليب المصادرة والمنع، أو لغة الزجر القانوني، أو السجن والترحيل والإعفاء، أو التهميش والاستيعاب، وإن تبدّى موقف ثالث يقوم على أداء تسامح الدولة تجاه هذا المثقف، اعتبارا من أن وجوده يساهم في تشكيل صورة الإيهام بالديموقراطية.

ويورد التراث، في هذا الصدد، نصوصا ومواقف، تحذر المثقفين من التعامل مع الدولة وممثليها، بمثل ما أوصى به الغزالي طالب العلم :«ألا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم، لأن رؤيتهم ومجالستهم آفة عظيمة، وإن ابتليت بها فدع عنك مدحهم وثناءهم (1). ويضيف : «ألا تقبل شيئا من عطايا الأمراء وهداياهم، وإن علمت أنها من

الضلال، لأن الطمع منهم يفسد الدين، لأنه يتولد من المداهنة ومراعاة جانبهم والموافقة في ظلمهم، وهذا كله فساد في الدين، وأقل مضرته أنك اذا قبلت عطاياهم وانتفعت من دنياهم أحببتهم، ومن أحب أحدا يحب طول عمره وبقاءه بالضرورة، وفي محبة بقاء الظلم إرادة في الظلم على عباد الله تعالى، وإرادة خراب العالم» (2).

كذلك يذكر الجبرتي، بعد عرضه للامتيازات التي منحها والي مصر محمد علي للمشايخ والعلماء: «أن هؤلاء المشايخ اغترّوا بذلك، واعتقدوا دوامه، وأكثروا من شراء الحصص من أصحابها المحتاجين بدون القيمة، وافتتنوا بالدنيا، وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم الا بمقدار حفظ الناموس، مع ترك العمل بالكلية، وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء الأقدمين واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان، وأجّروا الحبس..والضرب بالفلقة والكرابيج» (3).

والنقد الموجه الى هذا المنظور، يكمن في تمويهه العلاقة بين المثقف العربي والدولة، وتجاهل أسسها الفعلية، وديناميات اشتغالها، حين تركز النظر على إفرازات هذه العلاقة وتوقفها عند بوابة سياقات شكلية.

والمنظور الثالث براجماتي، يقوم على طموح بعض من المثقفين العرب أن يروا الى أنفسهم كميكيافيللي الأمير، أو وعّاظ السلاطين بتعبير على الوردي (4)، كما ورد في كتابات محمد بن عبدوس الجهشياري (كتاب الوزراء والكتّاب)، وهلال الصابي (رسوم دار الخلافة)، وابن المدبّر (الرسالة العذراء)، وعبد الله بن المقفع (يتيمة السلطان).

ويسلك ابن خلدون هذا المنحى، حين برر أولوية السياسي على الثقافي، طالما حاجة الدولة في ابتداء أمرها الى القلم تكون أدنى من حاجتها الى السيف، مما حدا به الى صوغ علاقة بينهما، تنطوي على تصورّ السيف كصانع أحداث وخالق أوضاع، ينشغل القلم بتكريسها والحفاظ عليها، لأن القلم في الحالين: «خادم فقط، منفذ للحكم السلطاني» (5).

وتبدو أحدث تعبيرات هذا المنظور لدى سعد الدين ابراهيم، حيث طالب منذ عقدين، بضرورة تجسير الفجوة بين طرفي العلاقة: المثقف والأمير، في اطار صيغة ارتآها تضمن ترشيد القرار وتوظيفه لصالحها معا: فيأمن المثقف على نفسه من الجوع والخوف، والأمير على سلطته من الثورة والتآمر.

ويرى الباحث أن الفجوة بين الأمير والمفكّر يمكن تجسيرها عبر: «جسر ذهبي وآخر فضي، وثالث خشبي» (6).

غير أن المتأمل لطبيعة هذا المنظور، سوف يسهل عليه أن يلحظ تهافته، في غياب تجسير الفجوة بين الأمير والمفكر مع الجماهير، وعدم نطقه بدوافع وطنية، بله إرضاء لأطراف أجنبية، مع قيامه على فرضية مفادها أن الأمير العربي هو سيد قراره، وتلك فرضية يبدو أن بعض المثقفين العرب، الأكثر دهاء، اكتشفوا خطأها من الأساس.

فالأمير العربي، في مفهوم هؤلاء، مجرد موظف في بلاط السيد الأمريكي، وبالتالي فإن البحث عن صيغة مثلى للتعامل مع جدلية أو إشكالية العلاقة بين المثقف

والدولة، وهو ما يتضح على سبيل المثال لدى الروائي المصري صنع الله ابراهيم، الذي لم يشأ أن يعبر صراط السلطة وكواليسها، ولم تتوقف أعماله عن تسجيل الرغبة في تحقيق استغنائه واستقلاله، مما حدا به الى رفض جائزة الرواية العربية هذا العام، ليقطع بذلك المسافة بين خطاب المثقف وموقفه، فيحيلهما الى فعل تحويلي واحد .وهذا النموذج من العلاقة، تخايل يوما طه حسين، حين ظل المفكر فيه يقاوم بعيدا من معترك السياسة، لكنه سرعان ما أدرك أن هذا الأمر ليس في مكنته، فكان اشتغاله بالسياسة عبر الأحزاب البرجوازية التي تعاقبت على الحكم قبل ثورة يوليو، ثم بعدها في خلفية الصورة، وانشغاله بالنقد الأدبي والدراسات التاريخية والإبداع القصصي في مقدمتها.

ويعطي طه حسين تعلةّ لهذه المراوحة، مذكرا أنه : «كان مستيقنا أن العلماء والمفكرين لن ينحازوا الى الأحزاب، ولكن يكونوا كغيرهم من عامة الناس الذين يقادون ولا يقودون. ولم يكن يقدّر أنه سيشارك في السياسة من قرب أو بعد، ولكنه لم يكن يتردد في أنه لن يحجم عن أداء الواجب وقول الحق إن اضطر الى ذلك، غير حاسب للظروف ولا للعواقب حسابا. على أنه لم ينفق في مصر شهورا بعد عودته اليها، حتى تبين أنه كان واهما في كل ما قدّر، وأن العلماء والمفكرين ناس من الناس، يتأثرون بالجماعات التي يعيشون فيها، فيخطؤون مثلها ويصيبون» (8).

استتباعا لهذه التصورات، تتبدى مواقف ضعف أو خلل في النظر الى العلاقة بين المثقف العربي والدولة، كانت أدعى الى ابتسارها والحد من دلالتها، بمثل التعامل معها وكأنها جامدة لا تتغير، وليس رؤيتها في اطار ديناميتها وتضاريسها عبر المتغيرات الداخلة فيها، أو معاينتها كعلاقة ذات اتجاه واحد، وهو ما يسمها بالتطبيع القسري، وكلها أدعى الى تكريس طروح خاطئة لها، ترجمها موقفان نقيضان: الأول يرى الى إقامة جسور بين المثقف والدولة، فيما الثاني يطالب بالابتعاد عن الدولة، والتوجه لخدمة طموح الجماهير في النهضة، بما يتضمنه ذلك من إسهام في إقامة مجتمع مدني يعبر عن هذه الطموحات.

على أن الاقتراب من تحقيق رؤية تركيبية لهذه العلاقة، يستدعي طرفها السوسيولوجي، باعتبارها ترجمة لحركة الواقع التاريخي بعناصره التكوينية (الاقتصادية - السياسية) حيالها، بما يعني الحديث عنها كعملية تجادل مع أوضاع متغيرة ومتنوعة، ترسم معالمها مسوغات الصراع والتسويات التي تحدد نصيب طرفيها، ومن ثم فهي ليست سوى حركة المنطق الداخلي لضروب نشاط وممارسات كليهما في علاقته بالتوجهات المطروحة، وإن جازت معاينة الدور الذي يؤديه المثقفون كفعل له قدر من الاستقلالية وإمكانات التطور الذاتي، تنطق بعض من مخرجاته بتوجهات الدولة، أو بأخرى مغايرة تتجاوزها.

**إشكاليات المثقف:**

وقد يكون من المفيد متابعة العلاقة بين المثقف والدولة، بالتوقف عند الإشكاليات التي يطرحها مفهوم المثقف، خاصة وأنه على ما يحظى بالإجماع حول أهميته، لم

يحقق اتفاقا مماثلا فيما يتعلق بهويته ودوره ومرجعيته، بما يسيز الحديث عن هذه الجوانب كإشكاليات ثلاث متداخلة في أطوائها، اعتبارا من أن الدخول في مقاربة مدلوله هي كذلك اشتباك مع ما يعنيه دوره ومرجعيته :

**أولا : الهوية :**

وفي العالم الغربي، تبلور مفهوم المثقف في سياق القرن التاسع عشر، مع انهيار المقدسات والأجوبة المطلقة، عندما أصبحت مسألة البديل مطروحة، وكان ممثلوه قبلا هم رجال الكنيسة في القرون الوسطى، وفلاسفة عصر الأنوار، مما جعل مثقفي هذا العالم المحدثون يرثون تقاليد متناقضة.

ولدينا، يعد المفهوم طارئا جديدا، لم يستعمل بمعناه الحديث الا منذ بدأ التواصل مع الغرب (9)، وإن حاول البعض من الباحثين العرب العثور على سلفه في التاريخ العربي الإسلامي، عبر النظر في الوظائف الموازية له لدى الفقيه ورجل العلم الديني وكاتب الديوان وعالم الكلام الفيلسوف (10)، على أساس أن غياب داله الذي يعين وجوده تعيينا صريحا في السابق، يجب ألا يؤول كدليل على غياب مدلوله أو المحمول المعرفي الذي يتصل بمسماه.

ونبدأ بالتنبيه الى مصادرات لا بد من تجنبها، في إدراك المثقف كمفهوم: أولها، إسباغ طابع الهوية الكلية عليه، بما يوجب إطّراح الأحادية في تعريفه، والتعامل معه في إبّان تضاريس انتساباته ومواقفه، إن من حيث رأسماله الرمزي أو موقعه الاجتماعي أو علاقته بالدولة والمجتمع المدني، ومن ثم التحرز في التعامل مع المثقفين على قاعدة التماثل، مهما بدا من مرجعية مشتركة أو توجه عام يهيمن على اهتماماتهم، ويكتسب قدرة ما على فرض تقاليده، إلا اذا حاولنا أن نصك اسما يختصر الجميع.

وثانيها، الانسياق وراء إغراء التفسير الأنثروبولوجي، الذي ينظر الى المثقفين باعتبارهم مجموعا عدديا لأفراد ذوي خصائص معينة، بدل النظر اليهم كفئة اجتماعية، مما يؤدي الى حصر دورهم في مجرد مواقف واتجاهات جزئية، وطرح وجودهم بهيئة أخلاقية قديمة، على قاعدة علاقة الفرد بمجموعة الأفراد، لا في صيغتها السياسية الأساسية، أي علاقتهم بالدولة والمجتمع المدني.

وثم مصادرة ثالثة تحوط مفهوم المثقف، تبنى على تعميم النظر اليه عبر نزعة فولكلورية شعبوية، تعاين الناس جميعا كمثقفين، ماداموا يحملون رؤى ومعارف ومعلومات وقيما، سواء من يمارس منهم العمل اليدوي أو الذهني، رغم عدم إمكان تحديد تخوم العمل اليدوي فيما هو مادي وحسب.

ذلك أن المثقف هو من يتحدد دوره في عملية انتاج وتطوير القيم الفكرية والعلمية والأدبية والفنية، وهو ما عناه المنظر الإيطالي أنطونيو جرامشي، حين ذكر : «أن كل إنسان هو مثقف، ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف» (11).

ورابعها، تحميل المثقف أكثر من طاقته، بتعظيم دوره الى حدود قصوى، يتم فيها النظر باعتباره طليعة الوعي على كل الجبهات، عبر صيغة نخبوية تنتمي الى طموح المثقف نفسه منذ القدم، لكنها تخفي دلالتها الطبقية في بنية

السلطة نفسها، وتفصل بينه كمنمتج للثقافة ومستهلكيها، في غياب تشكيلات اجتماعية تؤمن بوظيفته، بما يجعل من مطالبة المثقف بهذا الدور مجرد أحلام تفتقد ركائزها الفعلية في البناء التحتي للمجتمع.

وخامسها، الانجرار وراء المطابقة بين وضعه الاجتماعي وخطابه، فقد ينتمي، كغالبية المثقفين، الى فئات من العامة، فيما ممارسته لأشكال من التبليغ الفكري والتوصيل الأيديولوجي، تقيم مسافة معهم، لتنطق برؤى فئات أخرى.

أما المصادرة السادسة والأخيرة، فتكمن من المقاطبة بين المثقفين والانتلجنسيا، ومعاينتهما كقطبين يتمايز كل منهما عن الآخر.

والانتلجنسيا ليست كما يشير معناها الشائع، مجموع المثقفين في بلد من البلدان، بل هي القادرة منهم على صوغ رؤية نقدية ومستقبلية، تحمل بديلا لوضع قائم، ويتوافر لدى أعضائها شرط أدنى من التجانس الفكري الأيديولوجي، والتفاف حول القضايا المثارة، وبالأخص في ظروف التحول الاجتماعي» (12).

وهي بهذا المعنى، تمثل ا لإطار التنظيمي الاجتماعي الفكري الأعلى للمثقفين ربما يشي بعدم وجود مثقفين من جهة، وانتلجنسيا من جهة أخرى.

وفي الاستعمال القاموسي، عادة ما ينظر الى المثقف باعتباره من تتوافر لديه المعلومات والمفاهيم النظرية، والقدرة على التعامل مع الأفكار المجردة عن الشئون العامة المكونة لثقافة المجتمع» (13).

على أن سريان تداول هذا التعريف، قد يحجب أوجه شتى له، تراوحت ما بين الاعتراف بأخلاقيته وتضحياته وصلابته ومثاليته ونخبويته لدى جوليان باندا (14)، أو قدرته على طرح المشروع المجتمعي فيما أطلق عليه جرامشي «المثقف العضوي» (15)، أو صاحب الشغف العام والغالب بالحرية والمساواة لدى ألكسي دو توكفيل (16)، أو معاينته ككائن معرفي يمكنه أن يستثمر رأسماله الرمزي بامتياز كما تحدث عنه بيير بورديو (17).

ويطرح حليم بركات، وهو بصدد تحديد هوية المثقفين، تساؤلات تستهدف إلقاء الضوء عليهم: هل هم من أتمّوا درجة محددة من التعليم، وهل هذا هو المشترك بينهم؟ وأية درجة تلك، وهل هم الذين يمارسون مهنا ونشاطات تؤهلهم لها التخصصات التي تعلموها؟ وما الذي يجمع بين الأطباء والمحامين والمهندسين والمعلمين والصحفيين والكتاب ورجال الدين والإداريين سوى التعليم؟ هل يجمعهم أيضا الموقع الذي يشغلونه في البنية الطبقية العامة؟ هل يشغلون موقعا واحدا في هذه البنية؟ وهل هم في هذه الحال عن الرأسماليين ورجال الأعمال والإقطاعيين والمديرين والحكام؟ بل ما طبيعة علاقتهم بالطبقات البورجوازية الكبرى، والطبقات الكادحة، وما موقعهم في الصراع الطبقي، ومواقفهم من القضايا العامة؟ وهل هم من يتعاملون بالكلمات، فنميز حينئذ بين القول والفعل، لنحدّ من أن المثقفين هم الذين يقولون ولا يفعلون، أو يفعلون ما لا يقولون؟ وهل هم من يعنون بالدرجة الأولى بوعي المجتمع لذاته، فيبدعون وينشرون المعرفة، بما فيها معرفة الذات والآخر والواقع؟

ويخلص بركات الى أن المثقفين هم الذين يمارسون بالأساس نشاطات فكرية، حين ينشغلون بالبحث والإبداع والشرح والتعليم والنشر والتعبير وصوغ الرموز، لغايات قصوى تشمل الفهم والمعرفة والوعي والتخطيط والعمل.

طبقا لهذا، لا يشكلون، لديه، طبقة أو جماعة بحد ذاتها، بل شرائح ومراتب على الصعيد المعرفية: فهناك أولا المبدعون في العلوم والفلسفة والفنون، يتبعهم الشرّاح والمفسّرون والعاملون في التدريس والنشر، يليهم المهنيون الذين يملكون ويزاولون مهارات وتخصصات تتطلب معرفة متعمقة وتفكيرا مدققا مثل الأطباء والمحامين والمهندسين وغيرهم من المهنيين (17).

أما هشام شرابي، فيحدد فئات أربع أساسية للمثقفين:

أولها، فئة المثقفين الملتزمين، ممن يتوافر لديهم الوعي والممارسة، ويمزجون بين الخاصح والعام، وهؤلاء يكونون الطليعة المثقفة، وعليهم تقوم عملية التغيير الاجتماعي، وهم لا ينتمون الى طبقة واحدة، وإن جمعهم الوعي بقضاياهم وممارساتهم.

وثانيها، فئة أنصاف الملتزمين، من العاملين بالكلمة لا بالممارسة المباشرة، ويمثلهم الأدباء والكتاب والمفكرون العاملون اجتماعيا، ولهم تأثير في الوعي الجماهيري، الذي من شأنه أن يحدث تغييرا اجتماعيا على المدى الطويل، ولذا فإن حياتهم لا تفرض عليهم نمطا معينا، فهم ملتزمون ونشاطاتهم فكرية فقط.

وثالثها، فئة العاملين في حقل التعليم، ويشبهون في تأثيرهم الفئة الثانية وهم يمارسون العمل الاجتماعي، دون الانخراط المباشر في صراعات المجتمع وانشغالاته، ولهم دورهم في تكوين القوى الطليعية وتحريكها.

ورابعها، فئة التكنوقراط والمهنيين، العاملين في مجالات الصناعة والإدارة والخدمات، وهم في كافة المجتمعات يشكلون الفئة الأكثر ابتعادا عن الوعي الأيديولوجي السياسي وبالتالي فإن التزامها مهني فقط، وعملها في مجال اختصاصها، وتأثيرها في التغيير الاجتماعي يكون جذريا وعميقا، ولكن بعد فترة طويلة معتمدة على العلم والتكنولوجيا.

ويلاحظ شرابي أن الفئتين : الأولى (المثقفين الملتزمين) والرابعة (التكنوقراط) هما الأكثر تأثيرا وإن كانا على طرفي نقيض، وهو ما حدا به أن يسمي الأولى منها النخبة المثقفة أو الانتلجنسيا، فيما الفئات الأخرى، وهم أصحاب الطاقات العلمية والفنية والفكرية، مجرد مثقفين (19).

على أية حال، ومهما يكن من أمر المقاربات العديدة التي تناولت مفهوم المثقف، فإنها لم تكن قليلة الجدوى تماما، بمقتضى إتاحتها توضيحات وتمييزات مفيدة، وإن لم تحقق هدفها مع هذا المفهوم المراوغ.

وهنا نعود من حيث البدء لطرح السؤال نفسه: ما معنى أن يكون المرء مثقفا عربيا؟.

والأمر هنا يتعلق بكل من يساهم في ثقافته بإنتاج وتطوير نشاطات فكرية وفعاليات علمية وأدبية وفنية، بحكم تمثله النقدي لقيم ثقافة مجتمعة وعصره وتراثه، عبر إضافة تتميز بالجدة والنفع والطموح لواقع أفضل

لقوى المنتجين والمهمشين والمستضعفين في مجتمعه. بمعنى آخر هو ذلك الكائن الأبستيمي الذي وعى حريته، فاقترف حب الحقيقة وقولها ونشرها والدفاع عنها، بعيدا عن التداعي أمام أية صفقة.

**ثانيا: الفعالية:**

والتراوح في هذا المفهوم لا يشمل تعريفه فحسب، بل يمتد كذلك الى الدور الذي يؤديه كفعل تتميز مكانته بالمفارقة.

فعلى جانب، هناك من يقوّض من دوره، بمثل ما ذهب اليه بول جونسون الذي يهاجم إدعاءه ، أو ستيف الذي يعاينه ككائن غير واقعي وحالم من النوع الخطر، أو بعدم العثور أبدا على الحقيقة من ورائه، على ما يذهب الشاعر الفرنسي رينيه شار مما حدا به أن يقول عن نفسه: «أنا لست مثقفا، أنا رجل رغبة».

وعلى الجانب الآخر، ثمة من يعظمه، فيقدم تصورا جديدا كلية لدوره داخل المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يرى ألفن جولدنر أن مجتمع المعرفة في المستقبل سوف يضع المثقف في مكانة مهمة وكريمة .

ولدى إدوارد سعيد، فإن ما يميز دور المثقف هو مواجهة السلطة بالحقيقة، والانتصار للضعفاء والمضطهدين والتعبير عنهم وتمثيلهم، والسعي الى تغيير الأوضاع الكابحة، بإثارة مناخ أخلاقي يرفض الظلم والزيف والتسليم بالأمر الواقع، والجمع بين الموهبة والعمل الدؤوب لتوسيع وتعميق معارفه، وطرح الأسئلة، وكسر القوالب الجامدة والأفكار الجاهزة.

وعنده، فكل عمل للمثقف هو مزج معقد بين الخاص والعام، اعتبارا من : «أنك تدخل العالم العام منذ اللحظة التي تكتب فيها كلماتك ثم تفسرها، ومن حق البشر كلهم توقع معايير سلوكية لائقة من القوى الدنيوية أو الأمم، وأن الانتهاكات المتعمدة أو الناجمة عن إهمال هذه المعايير يجب أن يشهد ضدها، ويحاربها بشجاعة .

وتتفق نظرة سعيد هنا مع ما يراه إدوارد شيلز، من أن نقد السائد يعدّ من بين التقاليد الأكثر ثباتا، التي يرتبط بها المثقف).

وثم مسلكين شائعين لدور المثقف، يتحددان إما في تأييده أو رفضه المطلقين للدولة، أو في قيامه بدور سياسي بالمعنى التنظيمي المباشر، وكلا المسلكين يمتلكان قصور رهاناتهما: فالأول يقلص هذا الدور الى مجرد موقف انفعالي، فيما ينصب أساسا على مدى مشاركته فعلياً في تكريس توجهات الدولة أو انتقادها. والثاني قد يوقعه في التسييس المسطح والممارسات الآنية والشعارية الزاعقة، وهو ما يجيز الحديث عن مستويات أخرى للمشاركة العيانية.

والأمر هنا يتعلّق بتغذية روح النقد وممارسته وإشاعة العقلانية في المجتمع، وتنمية انتاج وتطوير المعرفة العلمية والأدبية والفنية، والتصدي بحسم للأفكار اللاعقلانية، والمساهمة في إنشاء المؤسسات الفئوية والثقافية، المستقلة عن نفوذ وهيمنة السلطة السياسية والهيئات الأجنبية، والنضال من أجل إرساء قواعد الديموقراطية وحماية حقوق الإنسان، والحرص على ممارسة السلطة لوظائفها ومهامها، فضلا عن الارتباط بحركة الجماهير والتعرف على همومها وخبراتها (20)،

وإن جاز القول بوجود ما يحول دون حضور فعاليات المثقفين العرب، بالنظر الى تواجدهم داخل مجتمع لا يؤمن بالمبادرة الحرة المنتجة، ومؤسسات هشة، وجماعات تدعي حراسة التراث، وغياب التقاليد الثقافية التاريخية الثرية، في حضور أحدث التقنيات التي ينطوي عليها المشروع الغربي، ناهينا عن التمايز بين أدوارهم، بحكم تخصصاتهم المتباينة، وحظوظهم المختلفة في سوق العمل الرمزي، وتكيفهم المعقد مع المصالح المتباينة للطبقات الاجتماعية وتوجهات الدولة القطرية.

ثالثا: الإطار المرجعي:

وخلافا لما ذهب اليه فردريك هيجل نهاية القرن الثامن عشر، في منحى اعتبار المثقفين طبقة مستقلة، باعتبارهم أرستقراطية الدولة الحديثة التي دأب على تعظيمها، وتنبؤ جان ماكاجسكي مطلع القرن العشرين بتبلور طبقة المثقفين، تبرز مساهمة أنطونيو جرامشي في هذا الصدد، حين تساءل: هل يشكل المثقفون جماعة اجتماعية متميزة ومستقلة، أم أن لكل جماعة اجتماعية فئة المثقفين الخاصة بها؟ ويجيب قائلا بأن كل جماعة أو طبقة اجتماعية تظهر الى حيز الوجود بتأثير تغير نمط الإنتاج، تخلق معها فئة من المثقفين العضويين، ممن يقومون بصوغ رؤيتها الخاصة للعالم، وبناء وعيها بذاتها، لا في المجال الاقتصادي وحده، بل السياسي والاجتماعي كذلك (22).

ويوحي هذا التعريف بتوجهين: أولهما، أن المثقف لا يُعرّف طبقا للتفرقة بين العمل اليدوي والعمل الذهني، بل على أساس الوظيفة والمكانة التي يقوم بها داخل البنية الاجتماعية ونظام علاقاتها الانتاجية.

وبهذا الطرح، يوسع جرامشي في مفهوم المثقف ودوره، ليشمل كل من يمارس عملا تربويا ثقافيا أخلاقيا. فمناضل الحزب والمعلم والصحفي والأديب مثقفون، لأنهم يبذلون عملا ذهنيا، يتعدى كم ونوع ما يؤديه العمال اليدويون، متجاوزا بذلك المضمون الضيق الذي أعطاه له كارل ماركس، وقصره على صانعي الأوهام والأفكار والأيديولوجيات فقط.

وثانيهما، أن مثقفي كل طبقة اجتماعية لا يقومون بوظيفة تمثيلها، بل يرتبطون بها عضويا، حيث قادة الطبقة الأساسيون لا يمارسون النشاطات الفكرية المتنوعة، بل يسلمونها الى وكلائهم من المثقفين العضويين، ممن يعتبرون منظمي الوظيفة الاقتصادية للطبقة، وحملة ومديري وظيفة الهيمنة التي تمارسها في المجتمع المدني، من أجل تحقيق قبول وإجماع الطبقات الأخرى الخاضعة، وتوجيه فكرها وأيديولوجيتها تبعا لتصور هذه الطبقة. كما أنهم ينظمون السيطرة والإكراه أيضا في المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها)، بما يشي بعدم استقلالية المثقفين عن الطبقات الاجتماعية، أو رؤيتهم كطبقة أو كفئة اجتماعية منفصلة وحيادية في الصراع الطبقي والتقدم التاريخي للمجتمعات، وإن كان هذا لا يعني عدم وجود استقلالية نسبيةفي علاقاتهم مع الطبقات، بحكم تواصلهم معها من خلال التنظيمات التي يعملون بها.

ورغم هذا الإسهام الذي صاغه جرامشي، هناك من يعاين المثقفين، بعيدا عن تشكيلهم لطبقة اجتماعية، بل وعن

انتمائهم حتى لفئة اجتماعية، تتسم بحد أدنى من الانسجام والتماسك والوحدة، فينظر اليهم باعتبارهم أقرب الى الدور الاجتماعي، الذي تتحدد مضامينه بحسب المرحلة التاريخية، والمجال الثقافي العام، والرأسمالي الرمزي الذي يحمله.

**إضاءة تاريخية:**

وربما بسبب من هذه الإشكاليات، تبدو محاولة رصد العلاقة بين المثقف العربي والدولة محفوفة بالصعاب، بالنظر الى ما تتخذه من أشكال ومظاهر مختلفة، وهو ما يوجب معرفة مزدوجة: إلمام بالسياق الاجتماعي التاريخي كرهان محدد لهذه العلاقة، ثم مقاربة وقائعها وما آلت اليه من استجابات.

هي فرصة، على أية حال، أن نسترق النظر، عبر معاينة هذه العلاقة، بما يضع اليد على استجلاء أهم وقائعها وتداعياتها، عبر إمكانية الاستشهاد بالمنحنى التاريخي العربي المعاصر، منذ فترة النضال ضد الاستعمار حتى اليوم.

وتحديد حيز هذه المساءلة، قد يسمح باستبصار الظروف التاريخية الاجتماعية المؤطرة لاستراتيية هذه العلاقة، ويكشف العلاقة المعقدة بين شروطها المادية وتعبيراتها ورموزها، وتبيان الوحدة الجدلية لمسارها الاجتماعي الاقتصادي السياسي الرمزي، وهو ما يمكن أن يؤدي الى فهم مطاويها، واستجلاء أزمتها، وتوجهاتها في المستقبل.

ولقد يشي تعقد هذا المشهد، إن على مستوى واقعه الاجتماعي أو سياقه الثقافي، بمدى التداخل الذي ينطوي عليه:

فارتباطا بالتطور اللامتكافئ الحالي للوطن العربي وتفاقمه، تكرست قسمة أمصاره، بتعبير الماوردي، الى مصر الفرصة والتجارة، ومصر المزارع والسواد (23)، وهو ما يتضح في التمايز البادي بين أقطار نفطية تعتمد في اقتصادها على نمط تصدير السلع الأولية،، وأخرى تعتمد على نمط إحلال الواردات، وأثر ذلك في تشظي أنماط متباينة من الأوضاع القطرية، ساعد عليها وجود مجتمعات متعددة الأعراق (ومثالها: العراق، السودان، المغرب، الجزائر)، لعب فيها الوازع الديني والتمايز الإثني دوره في التنابذ بين ممثليها، فيما كان مأمولا لهذا التعدد أن يسهم في حيويتها.

وعلى مستوى السياق الثقافي، لم تستطع الثقافة العربية حتى الآن، الوصول الى صيغة تتجاوز بها نقائض المأثور والمطروح، تلك التي تمتد الى الاختلاف القائم في المنطقة منذ القرن الثامن عشر بين أهل الرأي (الأخذ بمبدأ القياس والاستحسان)، وأهل الحديث (بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة باعتبار ما ورد في الشرع من أصول عامة ومقاصد كلية)، ومع عصر النهضة العربي، بين المثقف الليبرالي الذي يرى ألا سبيل الى تحصيل الترقي الا بالأخذ بأسباب «التمدن الأورباوي» والمثقف السلفي المطالب بالعودة الى ما صلحت به أحوال السلف.

أكد ذلك، ازدواج المرجعية التعليمية، البادية في تلازم نمطين للتحصيل: الأول تقليدي، يتمثل في المعارف الدينية (الأزهر في مصر، القرويين في المغرب، الزيتونة

في تونس، الأسمرية في ليبيا، الجامعة الإسلامية في الجزائر، جامعة الإمام ابن سعود في السعودية، جامعة القرآن الكريم في السودان..)، ويتمحور حول رؤية تقتصر على هذه المعارف، وتجعل من التفسير الديني للعالم الغلبة على ما عداه من معارف وضعية.

أما الثاني، فشق طريقه عبر ضرورات تحديث جهاز الدولة القطرية وبنية العلاقات الإنتاجية القائمة، والتي رتبت ضرورة توافر كوادر لديها رصيد من المعارف التقنية والعلمية، لتشغيل جهاز الدولة وإدارة مؤسساتها، وتهيئة تنظيم عقلاني يستطيع أن يعنى بعبء ومتطلبات الدولة.

وخلال قرابة قرنين من الانشغال بهذا الجدل، لم تتحقق سوى مماحكات طروح خاطئة، تتلخص إما: في التأليف بينهما على طريقة الشيخ رفاعة الطهطاوي، وبكل ما اضطرت اليه حيثيات هذا التأليف لاحقا من تمحل وتلفيق.

واذا كنا لسنا في وارد التقصي الشامل لتضاريس العلاقة بين المثقف العربي والدولة، فقد يتحدد المسعى بالتعرف على أهم محطاتها، كما تتعين في خارطة المشهد العربي المعاصر، فيما سيكون من المناسب الإشارة الى كل محطة، منها، بما يسودها من تشكيل متخصص وشرط مسيطر:

فخلال حقبة النضال ضد الاستعمار، بدا الإعجاب واضحا لدى المثقف العربي بنموذج الدولة الوطنية، المحقق للخير العام والصالح المشترك، كمحاولة للتخلص من وطأة هذا الاستعمار، وهو ما يترجمه نعي عبد الرحمان الكواكبي لغياب:«حكيم كبسمارك، أو ملزم كغاريبالدي، يوفق بين أمرائنا، أو يلزمهم ويجمع كلمتنا» (24).

وقد يمكن إيعاز هذا الإعجاب الى أن المجتمع المدني، بالمفهوم البورجوازي الأوروبي، لم يتواجد في الوطن العربي بالقوة والزخم، الذي يسمح له بدفع الحركة الوطنية المعادية للاستعمار الى الأمام بالقدر اللازم. كما أن الحل الليبرالي للمشكلة الاستعمارية فشل في كل الحالات التي جرى فيها (في مصر مع الوفد، في الجزائر مع حركة انتصار الحريات الديموقراطية، في تونس مع أحمد باي..)، حيث القوى الاجتماعية المدنية والبروليتاريا ونخب المجتمع المدني (طلبة، محامون، صحفيون، رجال دين..) لم يكونوا بالقوة الكافية لتغيير الوضع الاستعماري القائم بالوسائل التقليدية (توكيلات، انتخابات، مظاهرات، اعتصامات، إضرابات، منشورات..).

على أنه يمكن القول أن هذه الحقبة أفرزت عددا لا بأس به من المثقفين، اكتسبوا قوة وصلابة وتمرسا خلال تجربتهم الوطنية (حمدان خوجة في الجزائر، يوسف العظمة في سوريا، عبد الله القديم في مصر، علال الفاسي في المغرب، ساطع الحصري في العراق..)، وعبر انتمائهم الى تياراتها السياسية المختلفة.

اذ برغم تنوع مراجعهم الثقافية والفكرية، فقد توحدوا، لا حول مشروع ثقافي واجتماعي، ولكن حول مشروع الحركة الوطنية السياسية. وبسبب من التفافهم حول هذا المشروع، دون تجذير مستقبله في الواقع الاجتماعي، بدا

سؤال الهاجس العربي لديهم مجرد طموحات لا تصل أبعد من محاولات إصلاحية، توقفت عند حد رأب صدع التخلف.

هكذا كانت في المغرب العربي عند محمد بن علي السنوسي، خير الدين التونسي، أحمد بن أبي الضياف، محمود قبادو، وعبد القادر الجزائري. وفي الشام لدى ناصيف اليازجي، الشهاب الألوسي، بطرس البستاني، ابراهيم الحوراني، وحسين الجسر. وفي مصر لدى رفاعة الطهطاوي، ميخائيل عبد السيد، محمد قدري، خليل غانم، وحسن الشمسي.

.قد نتلمح رؤية تقدمية جسورة هنا أو هنالك، كما يبدو لدى الجزائري محمد بن مصطفى بن الخوجة في مناداته بتحرير المرأة، أو عند الشيخ محمد عبده في مناهضة المنظومة الدينية السائدة، أو لدى الكواكبي في تشخيصه لعلل «الفتور العام» وسيادة طبائع الاستبداد، ولكنها في المجمل لم تخرج عن حدود الإصلاح، ذلك الذي أسهم في إحباط نتائجه نزوعات التوتر بين أنصار أولوية الاستقلال، وأصحاب أسبقية التحديث، وكذلك بين الانتماءات الأولية والطائفية للنخبة، وتطلعها للمشاركة على مسرح السياسة، وغذاه توتر العلاقة مع الآخر الغربي كمستعمر وكمصدر للنماذج التحديثية.

وفي الحقبة التالية للاستقلال، تركزت الحاجة الى ضرورة دفع حركة التحرر الوطني العربية في اتجاهها الصحيح، من أجل استكمال شروط الاستقلال السياسي، وما يتبعه من استقلال اقتصادي وتحقيق التنمية الوطنية.

وقد مثل المثقفون العرب قصب سبق متعدد من طرف الدولة: إما بإدماجهم كإداريين وفنيين وتكنوقراط في مسار مشروعها للتنمية، أو بتفضيل أهل الثقة بأكثر من أصحاب الخبرة أو بتهميش مخاتل لهم تارة، وقسري تارة أخرى (من مثل تغيب عدد من المفكرين المعروفين عالميا كسمير أمين، منذ خروجه من مصر عام 1960)، بما عنى تنحيتهم من مكانة ودور الفاعل التاريخي، بسبب احتلاله من طرف الفئة المسيطرة سياسيا، وجنوح الدولة القطرية العربية الى الانفراد بمسؤولية المشروع الوطني.

وهكذا شهدت هذه الحقبة انقساما وظيفيا للمثقفين، ما بين خبراء يتولون أداء أدوار تقنية اقتصادية، وآخرون يقومون بدور سياسي أيديولوجي، يتطلب وضع وانتاج ونشر أيديولوجيا الجماعة الاجتماعية التي ينتمون اليها، وهو دور تضاءل أو غاب في ظل أنظمة سياسية عربية، أقامت سلطتها على «شرعية داخلية» تعتمد الدعاية لا الصياغة. وكان لتبلور هذه الاختيارات فيما بعد، أثره في التقلص التدريجي لدور المثقفين، فيما لم تعد فيه الدولة تحتاج الى الرأي، بقدر ما تحبذ الخبرة العملية.

والأمر هنا، في المجمل، يتعلق بالتشكيك في دور الثقافي، وهو ما يوضحه توجهات ثلاثة:

أولها، أن الإلحاق مثّل الأسلوب الذي ميز علاقة الدولة القطرية العربية بالثقافة، حين أخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء التقني، والقرار الفوقي، والتمركز البيروقراطي، وضعف المشاركة الشعبية، وكلها على ما يذهب إيزنشتات تحتوي على تطوير وتنظيم صارم

ومتعاظم لبعض مجالات الحياة الاجتماعية (25).

وثانيها، حين غلبت الدولة الاعتبارات الاقتصادية، فنظرت الى الثقافة باعتبارها «الجوانب غير الاقتصادية»، أو أدرجتها في المعادلات الاقتصادية، وعدلت فيها بما يتفق مع استخدامها المزمع، مع ما صاحب ذلك من نزوع الى اختزال الواقع وتهميش الثقافة ومنتجيها.

ويتبدى التوجه الثالث في تقديم الدول العربية القطرية لمسألتي الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطية أو خادما لهما، بارتهانها في دائرة العمل السياسي المباشر (مراقبة التعليم ودور العبادة، أدلجة الإعلام، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحد من حركة المثقفين بغرض احتوائها وإدماجها في منظومتها..).

وغذى هذا التوجه، تكريس الدولة لثقافة جماهيرية، تصوغ قيما، تعمل الميديا الحديثة على نشرها وترويجها، (الانقياد السالب للحوافز الخارجية، تفادي الجهد الذهني، الميل الى الفعل المعطل للمخيلة، انتصار الاستهلاك الفوري القائم على الإمتاع والتسلية مقابل الأفكار والنقاعات..)، وتلك قيم تتماثل مع رسملة العلاقات، وتزايد نشاط وسائط الاتصال، والتوجه نحو تعبئة الموارد والأشخاص والمعلومات، وتقسيم العمل، مما أفقدها، في كل هذه الحالات، من قيمتها (26).

على أن العلاقة بين المثقف العربي والدولة لم تلبث أن تفاقمت واحتدت نتيجة لما أحدثته نكسة 1967 من إشاعة فكرة المراجعة، وحرب 1973 من فصل بين النصر العسكري ونتائجه السياسية السالبة، والحرب العراقية الكويتية من تفاقم الانقسام بين الأقطار العربية، ناهينا عما قدمه التزايد الخاطف لمقدار الريع النفطي من وزن غير محدود للتيارات الإسلامية، وتشويه ممثلي الحداثة والعلمانية والاشتراكية والقومية، وتعريض كل ما هو ثقافي لسؤال الحلال والحرام (27)، وكلها عملت في معية على انسحاب مثقفين عديدين من العمل السياسي والحياة العامة، مع انحسار دعاة المنهج الثوري، نتيجة انهيار المعسكر الاشتراكي. ونهاية القرن الماضي، بدا اهتزاز نظرة المثقف العربي للدولة، بسبب من فشل مشروعات التنمية التي قادتها، وتحولها الى جهاز لتطبيق مخططات إعادة الهيكلة، بذريعة حفز الاقتصاد الوطني، من خلال ربطه بالسوق العالمي، وتنامي سلالة جديدة من الكومبرادور وتجار السلاح والشرائح الريعية

.وفي اطار هذه الأوضاع، سادت النظرة الليبرالية غالب كتابات المثقفين العرب، مع انتعاش ظاهرة الدفاع عن القضايا والمفاهيم الليبرالية، والليبرالية الجديدة، كرد فعل لما سبقها في التركيز على الدولة، التي فشلت في تأمين فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والحفاظ على الأمن والاستقلال الوطني والاستقرار السياسي، وإن جاز الحديث عن تبلور نظرة راديكالية، مع اكتشاف المثقف العربي لمناطق نظرية كانت مهملة قبلا، وبالتحديد ما يتصل بأعمال جرامشي وسمير أمين

.وزاد في التباس هذه العلاقة، تواترها في ظروف تنامي نذر العولمة، مع ابتداع النظام العالمي الجديد لصيغ ثقافية مراوغة، دعت الى إزالة العقبات والحواجز والأسوار، وأخفت ضمنيا نزع الحساسيات الوطنية تجاه

تصاعد الشرط الأجنبي في القرار الوطني، وتقليص درجة الإحساس بالحظر تجاه التهديدات الاستراتيجية القائمة والبازغة، والخلط بين خواص المجتمع المفتوح والشروط المفروضة لبناء مجتمع مكشوف، والسعي الى إضعاف التناقض مع الخارج على حساب تصعيد تناقضات الداخل، وفرض الانكماش على حدود السيادة المنظورة للدولة الوطنية، وإحداث قطيعة معرفية ووجدانية وعقلية مع الذات والتراث والواقع، وترويض الفكر السياسي الوطني لصالح نزعة استحواذ أجنبية، تجري الدعاية لاستحسان سطوتها القاهرة، ووضع حقوق الوطني في تناقض مع حقوق المواطنة .

.ساعد على تبدي هذه الصيغ، تنامي مبادرات المتروبول الثقافي بمؤسساته وأنشطته (بعثات، منح دراسية، برامج تدريب، مراكز بحوث، معونات، دور نشر، وكالات إعلام، بيزنس منظمات المجتمع المدني المشبوهة، المبرمجة والممولة أمريكيا، مبادرة الشراكة الشرق أوسطية المطروحة..)، مما كان له أثر واضح في إعادة تكوين المهن الفكرية، وفتح المجال للتمويل الخارجي، ونشوء قطاع خاص للممارسات الثقافية، تتمتع بشروط عمل أكثر مردودية، عبر إدارة برامج بحوث الهيئات والوكالات الأجنبية.

وشهدت الفترة القريبة تحول مواقف البعض من المثقفين العرب، وهي ظاهرة أطلق عليها ابن عمي المفكر المغربي محمد عابد الجابري «الترحال الثقافي»، وتعددت وتراوحت شواهدها، ما بين الانتقال التدريجي أو الفجائي من أيديولوجية الى أخرى نقيضه، أو التحول من العروبة الى القطرية بنقد الصيغة القومية والانكفاء على المصلحة الوطنية الضيقة، أو إعلان الكفر بالعروبة والتسليم بالتبعية للولايات المتحدة الأمريكية.

وتم ذلك عبر ملابسات إحباط الآمال الثورية، ناهينا عن أن التمايز الاجتماعي في المجتمع العربي لم يفرز في كثير من الأقطار صنوفا من المثقفين، تنتمي ارتباطاتهم، وبالتالي مواقفهم، عضويا الى الفئات الاجتماعية المختلفة، مما خلق نوعا من التداخل والهلامية، جعلت من اليسير تحويل مواقع المثقفين.

**الأزمة :**

والبادي أن توصيف مسار العلاقة بين المثقف العربي والدولة، يشدنا نحو الحديث عن أزمتها، مادامت تنطوي حيثياتها على معدلات حادة لأوضاع متدنية، مع عدم توافر الطرق والوسائل والإمكانات الفكرية لمواجهتها.

ويحدد الباحث الفرنسي ألان روسيون مستويات ثلاثة، يدور حولها خطاب هذه الأزمة:

أولها، في علاقة المثقفين بالدولة، وتوزيع الطلب للعمل الفكري، حيث يبدو خطاب الأزمة الذي ينتجوه مكرسا لإظهار أو إخفاء مواضع الخلل في ممارساتهم المهنية، إضافة الى الاستراتيجيات الجماعية أو الفردية التي يتبعونها لمواجهة هذه المواضع. وبعبارة أدق، ما يترتب عن كيفية لجوء هؤلاء المثقفين الى تعويض تدني ظروف عملهم ومعيشتهم، إثر إخلال الدولة بالتزاماتها، مع سياسات التكيف الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي على العالم العربي.

وثانيها، في علاقتهم بممارساتهم الخاصة، حيث يشهد

خطاب الأزمة على إعادة تركيب الأدوار التقليدية للمثقفين في المجتمع، أو تلك التي يطالبون بالاضطلاع بها، مما يتيح لأصحاب هذا الخطاب التعبير عن مسارهم، الاجتماعي، ومفصلة الأزمة الخاصة بالمهنة، على تلك الشاملة التي تطول البنى الاجتماعية، وبيان كيف أن الأزمة الوظيفية للمثقفين، هي في وقت واحد، مبدأ أزمة مشروع المجتمع وتعبئته.

وأخيرا، في العلاقة بالآخر، داخل المجتمع الذي يحيا المثقفون في كنفه، حيث يشهد خطاب الأزمة على إعادة توليف أنماط الشرعية التي يستطيعون أن يتسلحوا بها، إزاء المنافسة التي يفرضها عليهم المثقفون الجدد، أي الإسلاميون (28).

ويواجهنا في هذا الصدد سؤال ماثل، يحمل هم تعقب المعابر التي تسمح بالدخول الى دائرة الجواب عنه: لماذا لم تمارس هذه العلاقة تأسيسا فعليا لمقومات مادية ومعنوية، تسمح بتوفير شروط التعبير والإبداع للمثقف العربي؟ واستتباعا، كيف تعثرت، فلم تستطع التغلب على معوقاتها؟ وأين تكمن أزمتها؟.

والأمر هنا يتعلق بعدم التوقف في مناقشة حيثيات هذه الأزمة، عند الأسباب ذات القدرة التفسيرية فحسب، وانما تجاوزها الى مداخل تعمق من رؤيتها، والتي تعكسها وجوه ثلاثة أساسية، تتصل بوضعية المثقفين، ونوعية هذه العلاقة، وأمدها :

أولها، غياب انتلجنسيا عربية، كجماعة اجتماعية منظمة، مستقلة ذاتيا، أصيلة، متجذرة في التاريخ العربي والتراث الثقافي الوطني والقومي، منتجة لخطابات نقدية، ومعبرة ،منسقة ومنظرة للمارسات المجتمعية المختلفة، ومبدعة للمعرفة والعلوم والفنون والآداب، وعضوية على المستوى الاجتماعي، ومتخلصة من التبعية النظرية والفلسفية لانتلجنسيا المركز الرأسمالي، ومتمثلة نقديا لتيارات الثقافة العربية والأجنبية، ومالكة لمؤسساتها الثقافية من دور نشر ومنابر ودوريات وجمعيات واتجادات فكرية، بطريقة ديمقراطية بعيدة عن أي تدخل، ومؤثرة في الرأي العام والمجتمع المدني والدولة.

ساعد على ذلك، أن بعضا من المثقفين العرب نحا، بتواطؤ واع أو لا واع، نحو الخدمة في «بلاط» الدولة، والعمل مع أجهزتها كديماجوج، أو موظفين في البنية القومية بتعبير جرامشي، ليمارسوا ديمقراطية الخطاب وديكتاتورية السلوك، أو مبدئية الشعار وسمسمرة المصالح .وبحسب سارتر SARTRE أعطتهم الدولة دورين : «فهي تجعل منهم في آن واحد متخصصين وخدما للهيمنة، أي حراسا على التقاليد، اضافة إلى أنها تهيئهم للعمل كموظفين، بمنحهم سلطة محدودة لممارسة الوظائف التابعة في السيطرة الاجتماعية والحكم السياسي(29).

ويكمن ثاني وجوه أزمة العلاقة بين المثقفين العرب والدولة، في سيطرة المجتمع السياسي والدولة على الحياة الاجتماعية والثقافية والمجتمع المدني، حيث ظلت العلاقة بينهما علاقة تبعية ضيقة يمارسها السياسي على الثقافي، بالسعي حثيثا لإدماج المثقف في مشروع الدولة السياسي، مثلما حدث في العصر العباسي، حين احتاجت الدولة للعقلانية، مما دعا الخليفة المأمون للتحالف مع المعتزلة ضد الحنابلة، لتنفر

منها بعد ذلك، مع انقلاب الخليفة المتوكل على المعتزلة، والتحالف مع الحنابلة.

وحديثا، مثلت هذه التبعية العلاقة الوحيدة التي يمكن تصورها، سواء في حقبة الكفاح ضد الاستعمار أو ما تلاها. وكان التبرير المنطقي لهذه العلاقة، إبان مناهضة الاستع مار، ينطلق اعتبارا من أسبقية الكفاح السياسي ومحوريته، ومن ثم ينبغي لكل أشكال التوعية، بما فيها الثقافي، أن تكون في خدمة جبهة هذا الكفاح، وأنه ليس لها أي مبرر وجود إلا باعتبار هذه الجبهة.

وبد ا لاستقلال، فإنه حتى عندما كان يتم الاعتراف بنوع من الاستقلالية النسبية للثقافي تجاه السياسي، فإن هذه «التنازلات» لم تكن محتملة، الا حين يستعمل الثقافي هذا الحيز خارج البرنامج والمهام السياسية، أو في حدود المصرح به حفظا للتوازن.

أما ثالث وجوه هذه الأزمة فيتحدد في حداثة التعرف على العلاقة المعقدة بين الثقافي والسياسي. اذ كان لا بد من مرور فترة كافية، لكي تعرف البنية الأيديولوجية التي كانت تنظم نظرية وممارسة الحركة الوطنية، أثناء الاستعمار وبعده، أن الثقافي يمكن أن تكون له وظائف أخرى، من خلال الرمزي (الفني، والأدبي)، وليس عبر الفكري والعقلاني، كما كانت تتم الأمور بالنسبة للخطاب الأيديولوجي والسياسي.

وقد ساعد هذا أيضا على اكتشاف أن قراءة الواقع ليست واحدة، متمحورة حول تلك التي احتكرتها النظرة الاقتصادية السياسية حتى ذلك الحين، بل ثم قراءة أخرى ممكنة للواقع، وضمنه السياسي، من خلال المقاربة الثقافية

.وهكذا تاه دور المثقف العربي، عبر هذه الوجوه، لتغذية الضغائن والحروب العشائرية والمعارك الصغيرة، المختلطة بلهاث المنافع والمصالح البائرة، في وقت يتعرض فيه الوطن لتهديدات وضغوط خارجية غير مسبوقة، وفي ظل افتقاد أقطاره لمشروع، مما جعل من مهمة هذا المثقف أكثر أهمية وأكثر تعقيدا في الآن معا.

## سيناريوهات للمستقبل:

ونصل هنا الى الدفع باستشراف العلاقة المستقبلية بين المثقف العربي والدولة، عبر مقاربة التوجهات التي ينتظر أن تترسمها.

وبرغم أن النضج العلمي يستدعي عدم التدافع في الادعاء بالبطاقات المنهجية لتصور مستقبل هذه العلاقة، الى حد الجزم بكفايتها في التنبؤ بنتائج بعينها، على درجة عالية من الضبط والدقة، وبخاصة في ظل تغير دور الدولة القطرية، وتنامي دعوات الديموقراطية وحقوق الإنسان، فثم إمكانية للحديث عن احتمالات مستقبلية، تعبر عن نفسها في أحد مشاهد ثلاثة:

أولها مشهد التدجين، وهو ما يمكن أن يتحقق في ظل المتغيرات والوقائع التي يجري تثبيتها آنيا، والقائم على تهميش المثقفين أو استتباعهم بكافة وسائل الترغيب والترهيب، عبر امتصاص «تشنجاتهم» أو بتسويتها تحت تأثير مهدئ أو آخر (تكوين تجمعات مهمشة لهم أشبه بكيانات تواصل منزلية، فتح الباب واسعا أمام إغرائهم بعضوية اللجان ومنح التفرغ وجوائز الدولة والمشاركة

في المؤتمرات والندوات، صوغ تراتبية غير منظورة لإسهاماتهم تغطي نزوعاتهم، إغراقهم في فعاليات هامشية تصيبهم بالحول الفكري، تقديم تسهيلات لوجستية لهم من قاعات ومراكز وإعلام...)، بما يفيد أن محتوى القصور ذاته يظل كامنا وقابلا للانفجار في أي لحظة، بمجرد ضعف أو تراخي تأثير العوامل التي أدت الى التهدئة أو التسوية، وصولا الى طرح تسوية جديدة.

وثانيها مشهد التدهور، ويبرز مع عدم انحسار وشيك لعلاقات الاستقطاب بين المثقفين العرب والدولة، مع استمرار مناخ الترصد والارتياب، ووطأة واستبداد السياسي المهيمن، ومن ثم عدم وضع الدولة لمثقفيها في الاعتبار، تصورا منها بأنها تمتلك تحديد الدور الذي يترك أو يسمح لهم بالقيام به، مع ركنها الاهتمام بالمسألة الثقافية على تخوم العمران، أي خارج التنمية في ظل مجتمعات قامت الدولة فيها بالدور الأساسي.

وينطلق هذا المشهد من مبدأ رئيسي في علم اجتماع المعرفة، يذهب الى أن :«كل نفوذ يتمكن من فرض معان معينة بصفتها معان مشروعة، وتكريسها عن طريق علاقات النفوذ التي هي أساس قوته، يكون بذلك قد جمع قوته الرمزية الخاصة الى علاقاة النفوذ المشار اليها» (30).

وأخيرا، هناك احتمال خروج العلاقة بين المثقفين العرب والدولة من أزمتها، وهو ما يعبر عنه مشهد التجاوز، الذي يمتلك حيثياته، في تلك المساحة الممتدة لخبرات المثقفين العرب تجاه استبصار الشرط الوطني والقومي والإنساني وتحريره.

والأمر هنا يتعلق بتوفير آليات الحوار، يمكن لجدل الثقافي والسياسي في ظله أن يفتح مجالات للتفاعل بينهما، وإن جاز القول أن قصارى ما يستهدفه هذا الحوار لن يكون بناء رؤية مشتركة لقضايا الخلاف، وإنما صوغ تفاهم حول موضوعية، وربما شرعية ذلك الاختلاف، وتفهم له، على قاعدة الشركاء لا الأجراء، والديالوج لا المونولوج، وفي سياق لا يستند فقط لمجرد النقد السياسي لتوجهات الدولة، بل أيضا الى التفكيك المعرفي للتسلط في بنية الثقافة العربىي السائدة، تلك التي تقوم على الامتثال النصّي، الذي يكتفي بالحدود الخارجية للنصوص، ولا يصل الى قوتها التفسيرية، وعلى الشكلانية التي تبقي القوة التفسيرية لهذه النصوص بعيدة عن المشكلات المتعينة للواقع العربي المعاش.

وتظل الأسئلة المشهرة، التي يتشظى بها جدل العلاقة بين المثقف العربي والدولة، ماثلة: هل من الضروري لكي تعطي ثمارها أن تكون لها مرتكزاتها في وضع الرمز والسلطة إزاء المهام الملقاة على عاتقها، والتي بدونها يظل الحث على التنمية والتحرر أمنية صوفية ورعة؟ أم لأن الموقف من هذه العلاقة مازال يراوح تقلصه بين إدماج وإقصاء مغلوطين: إدماج يقوم على لجم ثراء المثق،ف وتفريغه من نزوعه النقدي، وإقصاء يمتد الى نفيه، وحظر رأسماله الرمزي؟.

ها نحن نتقدم في المساءلة، تلك التي تكتسب علاقة المداومة لسجال يحالو تحسس العلة وابتداع الترياق، فيطرح علينا أسئلة قد نتحدث عنها، تزايد عليها، لكنا،

بعد، لا نحياها.

## المراجع:

1ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: رسالة أيها الولد، بيروت، دار الحداثة، 1999، ص 45.

2ـ المصدر نفسه، ص 57

.3ـ عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار (الجزء الرابع)، تحقيق وشرح حسن جوهر وعمر الدسوقي وابراهيم سالم، القاهرة، ص 86.

4ـ علي الوردي: وعظ السلاطين ـ بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق، بغداد، مطبعة دار المعارف، 1954.

5ـ مقدمة ابن خلدون، فصل في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول، ص ص 695ـ696.

6ـ سعد الدين إبراهيم: تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب، عمان، مطبوعات منتدى الفكر العربي، 1984، ص 111.

7ـ يراجع في هذا الصدد: حسن نافعة، «المثقف العربي والأمير الأمريكي ـ فؤاد عجمي نموذجا»، مجلة (الكتب وجهات نظر)، العدد (50)، مارس 2003، القاهرة، الشركة المصرية للنشر العربي الدولي، ص ص 28ـ33.

8ـ مذكرات طه حسين، القاهرة، ص 253.

9ـ يعبر الكاتب المغربي عبد الله العروي عن ذلك، بقوله : «لو كان في وسع الدولة القومية أن تقطع كل صلة بالأجنبي، لصار بالفعل مستحيلا على هذا المثقف أن يرى النور». يراجع: عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978، ص 165.

10ـ أنظر على سبيل المثال: علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص ص 31ـ37.

11ـ أنطونيو جرامشي: كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1994، ص 19.

12ـ الانتلجنسيا كلمة روسية من أصل بولندي، استخدمت لأول مرة في روسيا خلال ستينيات القرن التاسع عشر، للإشارة الى المثقفين الذين كانوا يمارسون النقد الفكري لزمانهم ومجتمعهم، ويرفضون النظام القائم ويدعون الى تغييره، ويقدمون تصورات ومفاهيم جديدة، أو نظريات نقدية حول المجتمع والتاريخ أو النظام الاجتماعي السياسي ككل، ويلتزمون بالأفكار الثورية التي يقدمونها ويعيشون لها ويحيون بها. يراجع: جورج طرابيشي، الاستراتيجية الطبقية للثورة، بيروت، دار الطليعة، 1979، ص 14.

13ـ Encyclopedia of social Sciences (vol 7), New York 1989 P, 121

14ـ Benda, Huzr (ed) illinois 1990, P 216

15ـ أنطونيو جرامشي، مرجع سابق، ص 17.

16ـ De Tocqueville. A, de la Démocratie en Amérique - Paris, Gallimard, 1981, P 239

17ـ Bourdieu, p, Homo Flademicus, Paris, minuit 1984, p 34

18ـ حليم بركات: «المثقفون في المجتمع العربي المعاصر ـ ملاحظات حول أصولهم وانتماءاتهم الطبقية» في (الإنتلجنسيا العربية)، تونس مطبوعات الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بدون تاريخ، ص ص 46ـ47.

19ـ هشام شرابي : مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1985، ص 101.

20ـ محمود أمين العالم : »إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة» في (مفاهيم وقضايا إشكالية)، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1989، ص 42.

21ـ أنطونيو جرامشي، مرجع سابق، ص 22.

22ـ الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت، المركز الإسلامي للبحوث، 1987، ص 210.

23ـ عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي: أم القرى، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1981، ص 27.

24ـ محمد حافظ دياب: الثقافة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2003، ص 67.

25ـ عاينت خماسية الروائي عبد الرحمن منيف (مدن النفط)، وتشمل: التيه (1984)، الأخدود (1985)، تقاسيم الليل والنهار (1984)، المنبت (1988)، بادية الظلمات (1988)، ظاهرة اكتشاف النقط، والجيشان الثقافي الطاغي الذي صاحبها.

26ـ جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيش، بيروت، دار الآداب، 1973، ص 23.

# الثقافة والمجتمع والسلطة: مسؤوليات ومفاعيل متبادلة

خير الدين عبد الرحمن

تكررت شكوى كثير من المفكرين والمثقفين العرب من هزال النتائج العملية لمؤتمراتهم وندواتهم، اذ تكتفي باصدار بيانات عامة تعيد طرح أسئلة رواد عصر النهضة عن كيفية البدء بالتغيير: هل يكون الانطلاق بتغيير الأنظمة السياسية، أم بتغيير الأنظمة التربوية، أم بتغيير ما في نفوس رواد التغيير ودعاته من المفكرين والمثقفين أنفسهم؟

ولئن اتفقنا أن للتخلف أدواته وآلياته التي تحكم فعل عوامله المختلفة، فلعلنا لا نختلف على حقيقة أن تكرار الدوران في نفس الحلقة المفرغة لتلك الأسئلة بينما تغادرنا السنوات والعقود غارقين في حيرتنا وخلافاتنا والعالم من حولنا يتغير بتسارع هائل، انعكاس لعجز أو تعاجز عن الفعل، بما يثير أسئلة أخرى مشروعة حول مواطن الخلل البنيوي أو السلوكي في ثقافتنا ومثقفينا، وهذا مظهر واضح للتخلف. فهل نرتاح الى الاعتذار بأن العلة عالمية شاملة، أو بأنها كامنة في تشخيص ريجيس دوبريه مثلا اثر اخفاق تجربته البوليفية مع إرنستو تشي جيفارا بأن المثقفين صاروا سحرة يصنعون المعاني ويبيعون الأوهام، أو أنها كما شخصها ميشال فوكو اذ رأى أن الزمن الذي كان المثقف فيه يقول الحقيقة للناس قد ولى، لأنه لم يعد يعرفها أكثر منهم، أم لعل ركنا هاما من المشكلة كامن في أن كون الثقافة حاكمة المجتمع وموجهة مسار تطوره لا تعني بالضرورة أن المثقف هو كذلك حاكم المجتمع وموجه مسار تطوره، وبالتالي فإن الالتباس وليد مبالغة في تقدير دور المثقف وتغليبه على أدوار القوى والعوامل الفاعلة الأخرى على صعيد المجتمع، وغلو في خطاب كثيرا ما يغفل حجم الفجوة بين الأحلام والآمال من جهة والواقع والقدرات من جهة أخرى؟

هل يكفي التذرع بأن السلطة في بلدان عديدة قد حاصرت المثقف بين استيعاب ومسخ وقمع وعزل، أم أن المثقف لم يعد قادرا على الاقناع فراح يلجأ الى الايهام والإكثار من الاتهام؟ أم أن عصر طغيان الاستهلاك والمادة وبطش القوة واستشراء لعبادة النماذج المعاصرة للعجل الذهبي في معظم أنحاء العالم يقصي المثقف عن دوره الطبيعي، ويمنع الأفكار الكبرى من الانبثاق، ويحصر الخيار أمام الجميع ما بين الموت جوعا هنا والموت ضجرا هناك، الموت امتهانا ومسخا هنا والموت طغيانا وعجرفة عابثة هناك؟ هل تكمن الأزمة في أن طغيان أولوية البحث في شمالهم عن مبرر الحياة بعد تفاقم تخمة احتكاره ثروات الأرض والسأم من تأخر جرف ثروات الكواكب الأخرى لإشباع نهمهم، وأولوية البحث عن لقمة خبز وشربة ماء وجرعة دواء في جنوبنا لدرء خطر الموت الجماعي جوعا وعطشا وسقما، قد أرغم الثقافة على الانزواء لالتقاط

الأنفاس؟ تتزاحم هذه الأسئلة وغيرها كثير، أكثرها صدأ لماذا، لكثرة نوبات التشخيص والتبرير، كما يقول نبيل علي، وأثكرها عتمة كيف!

**من أبعاد المأزق:**

تقاس قدرة الثقافة على البقاء في رأي فون غرونباوم (1) حسب امكانية صياغة أسئلة جديدة والاجابة عليها في اتجاه القيم التقليدية لدى تغير حقل التجربة بالنسبة للمجتمع. وإن خلقت التجربة حاجات فكرية ونفسية غير قابلة للاجابة عليها ضمن نظام القيم القديم فلا شيء يقف أمام ازالة هذه الثقافة. واذ شدد غرونباوم على هذا في بحثه حول الهوية الثقافية للإسلام، فلأنه قد عرف الثقافة أصلا بأنها نظام مغلق مؤلف من أسئلة وأجوبة عن قضايا تتعلق بالعالم وسلوك الإنسان، يحدد موقع وأهمية المسائل فيه سلم من القيم. فالى أي مدى تعجز ثقافتا الراهنة ع صياغة الأسئلة الجديدة التي يفرضها العصر وتقديم اجابات ملائمة على هذه الأسئلة؟

ليس المكسيكي خورخي فولبي، أحد أبرز كتاب القارة الأمريكية، وحيدا في النقمة على الثقافة والمثقفين وتفكيكهما والتشهير بدورهما، وإن كان قد ذهب الى مدى أبعد مما بلغه سواه، وخاصة في كتابه الأخير «نهاية سنوات الجنون». إنه يمثل نموذجا واضحا لعالمية الأزمة وشدة استحكامها. أكثر ما أثار خورخي فولبي انتهاء ثقافة الأنين، اذ لم يعد هناك مثقف يكتب عن أنين القابعين في الأقبية ومدن الصفيح..بينما يتصرف كثير من أساقفة الكنيسة كما لو أنهم جنرالات العالم الآخر. إنه يعترف بإصابته بالارتجاج الثقافي، لكنه يؤكد أنه لا ينفخ في الرماد ولا في السراب، مع أن هذا النفخ مهنة مغرية لإيجاد مكان لائق في هذا الفراغ، ويصر على التساؤل: هل من الضروري أن تتدخل الدبابات لقمع مظاهرة جائعين يحلمون بالخبز؟ ألا تكفي خراطيم رجال الإطفاء لقمع هؤلاء البؤساء العزل؟ ترتبط الإشكالية بسؤال عما اذا كانت الثورات أفكارا تتحقق بالبنادق؟ أية أفكار؟ العدالة؟ يا للسرية، هذا يعني أننا لم نتقدم خطوة واحدة منذ العصر الحجري..هل بامكان كائن بشري أن يقدم العدالة للآخر، بينما لا نجد أمامنا سوى الغابة؟ لذلك يتمنى لو رشقنا التاريخ بالحجارة، لا بالأزهار، بعدما تلاشت الأحلام والأوهام، وبعدما صارت القضية أن اقتصاد ا لمعرفة يضع الكمبيوتر داخل حظائر الأبقار ليحصي بدقة شديدة كميات الحليب التي تنتجها. دون ان يكترث بكيف تفكر الأبقار وكيف تشعر، فتلك كانت مهمة الكتاب التي انقرضت. أطلق فولبي عواصف غضب على الفلسفة والأدب متهما اياهما بممارسة دور تآمري ضد الحياة:«لقد تآمروا ضدكم جميعا وأحدثوا تلك الميتولوجيات التي كانت تزجنا جميعا في الصراخ على حافة العدم. أجل، لاحظوا كم أن اللغة حاذقة في تسويق العدم»! واذ يرى أننا لا زلنا - على الرغم مما يفعله التلفزيون بنا - أقل من أن نكون كائنات بشرية، ما إن نغمض أعيننا حتى تتلاشى جاذبية الثقافة البصرية، فنغمض على فراغ ونسند رؤوسنا الى الظلام، يتساءل أين مثقفو أمريكا؟ ليجيب على الفور بأنهم أخلوا أمكنتهم للراقصين..لا شيء سوى الرقص الآن. (في تقرير لأورينت برس عن خورخي فولبي منشور يوم

3002.11.02). لعل الدقة تقتضي أن نضيف من جانبنا التعري الماجن الرخيص الى الرقص، وصفا للواقع الراهن.

لخص د. مسعود ضاهر عناوين المشهد الثقافي العربي بالتخلف والقطرية والماضوية والسكونية واللاديموقراطية والاستهلاكينة، بينما اعتبر ثقافة التغيير النقدية الدينامية التطورية هي غالبا نتاج المقف المشاغب المبعد المضطهد المنبوذ من قبل السلطة، الساعي الى مجابهة الدولة التسلطية. كما ركز على خطورة تهميش مثقف التغيير وتضخيم دور مثقف التبرير، وحاجة البناء الثقافي الى انتاج حيوي ومتجدد باستمرار، الأمر الذي لا توفره الأوضاع المأساوية في مجال انتاج الثقافة العربية نتيجة عدم الاعتراف بالتنوع أو التعددية الثقافية وغياب الديمقراطية وهيمنة الثقافة السلفية أو الماضوية والعجز العربي عن المشاركة في انتاج العلوم العصرية والتقدم التكنولوجي وثورات الإعلام والتواصل والإحياء، وكذلك نتيجة تغليب السياسي على الثقافي مما يعطل امكانية بناء وحدة عربية على أسس ديمقراطية سليمة (2) فهل اختلف هذا المشهد اليوم أم أنه تفاقم بؤسا؟ وهل الأزمة أزمة ثقافة ومثقفين أم أزمة أمة بأسرها تولد الخلل في بنى وأداء دولها وجيوشها وأحزابها ونقاباتها وتنظيماتها ومؤسساتها التعليمية وجامعاتها، بحيث لا يستوي اختزال هذا الخلل، أو التركيز على علاجه، في حقل دون آخر؟ وكيف يستوي استمرار تسلط وهيمنة الحلقات الحاكمة في الحالة العربية بالقمع ومصادرة حق المجتمع والمواطن في التعبير، بعد اغتصاب صفة تمثيل هذا المجتمع بل والغائه والحلول محله، وما نجم عن هذا من انكفاء وغربة واضمحلال ا لفعل وتردي العلاقات وانتشار ثقافة تبرير الهزيمة والمقع والفساد والرشوة، في مرحلة تعاني الدول فيها على امتداد العالم هزيمة ساحقة وتراجعا متفاقما وخضوعا ذليلا أمام سطوة رأس المال الاحتكاري التي أطاحت بالسيادة القومية والوطنية وأنهت استقلالية السياسة وضعضت دور الفكر؟ هل نجادل في بؤس وضع الثقافة العربية والمثقفين العرب خاصة في ظل سلم قيم مشوه أغلب من يحتل قمته ناهبو المال العام وتجار الأسلحة والمخدرات والمهربون وكبار اللصوص والمسغلين والمرتشين؟ التوافق واسع على أن الثقافة تصبح أكثر قوة وتماسكا وفعالية وتحديا عندما تواجه خطرا خارجيا وتهديدا جادا يستهدف مرجعياتها الروحية ومخزونها الحضاري من عقائد ورموز، فلماذا هي ليست كذلك في حالتنا الراهنة؟ ومرة أخرى: هل ما تعانيه الثقافة عندنا حالة عربية أم أنها امتداد لحالة عالمية؟ وهل للتفكر فيما وراء حدود مجتمعاتنا العربية أن يحجب صورة كتلك التي ختم عادل حمودة بها كتابه «أزمة المثقفين وثورة يوليو» مثلا اذ قال أنه كان لا بد من خروج أجيال جديدة من المثقفين تعيش المزيد من الاغتراب واليأس والقرف والغضب والإحساس بالتهميش، وأن عليها أن تختار بين أن تبيع أنفسها أو أن تعلن مواقفها، بين أن تأكل على موائد السلطة أو على موائد السجون..فبعد أن كانت أزمة المثقف في الخمسينات والستينات هي الديمقراطية،

أصبحت في الثمانينات أزمة الديمقراطية والخبز أيضا.. «بعد أن كان الخبز بدال من الحرية لم يعد هناك لا خبز ولا حرية، أي أن أزمة المثقف مع السلطة اتسعت لتصبح مع السلطة ومع المجتمع كله..»(3)!

تستمر حوارات الصراع في صفوفنا، من ناحية أخرى، ما بين الاصالة والحداثة حتى بعد أن غادر العالم حوارات ما بعد الحداثة. رفض علي حرب مثلا (4) أسر البدائع المحصورة بين الثنائيات المسيطرة التي تحشر المفكرين العرب في عنق الزجاجة وتفرض عليهم خيارا محرجا بين الذات والآخر، أو بين الخصوصية والعالمية متفقا بشكل ما مع محمد جابر الأنصاري الذي رأى في سياق إعلانه ع نانتحار المثقفين أن الثنائيات ضد المشرع الحضاري انعام (5). المفاضلة برأي علي حرب لم تعد بين منطق ديني ومنطق علماني وإنما هي مفاضلة بين عقل دوغمائي وعقل نقدي، وبين مجتمع مغلق محافظ ومجتمع لا يخشى الانفتاح، بين منطق الماهيات الثابتة والهويات اللاهوتية ومنطق علائقي تحويلي يتيح لنا استمرار التغير بما ننتج من حقائق ونولد من وقائع. وهكذا أعلن في هذا الصدد سعيه للتحرر من الراهن القومي الى فضاء أوسع هو مجال الفكر الذي يتيح له ممارسة خصوصيته وعلاقته بالهوية والذاكرة على نحو يتيح له اقامة علاقة راهنة فاعلة منتجة مع حاضره. بينما ركز محمد عابد الجابري على ضرورة تحرير المستقبل من الماضي عبر اعادة بناء الماضي، لا الغائه أو التنكر له. ثم كم كان عبد السلام المسدي مصيبا عندما لاحظ أن الطوفان المذهبي، بعد هزيمة الأيديولوجيا السياسية على المؤسسة المعرفية في الثلث الثاني من القرن العشرين، قد حشر الفكر العالمي في دوامة غير مسبوقة جعلت الاعتبار الأيديولوجي بتطبيقاته التعصبية في حركة الفكر سابقا للموقف النقدي، ومتقدما على مرجعيات العقل الخالص، وأن السياسة استبدت حتى بمعيار التصنيف النظري، فقلت التنوع وأسرت الفكر في مراكز ثنائية ضدية ظالمة: التقدمية أو الرجعية، ثم الحداثة أو القدامة..بحيث زاوجت جائحة المذهبية الإرغام الأيديولوجي بأحكام معيارية مقولبة سلفا وزعت الفكر الى معسكرات وقيدته بمسارات اضطرارية، وسيطرت على قيمه بثنائية الفصم الحدي، مما اختزل الإنسان الى كائن تحركه الحاجات تحريكا آليا، وتحفزه الرغبات حفزا ميكانيكيا (6).

هل من الإنصاف أن نجلد الذات أكثر مما تحتمل، وربما بأكثر مما تستحق، بينما الضحالة قد باتت عنوان الجائحة الراهنة للثقافة الطاغية المفروضة على عالمنا بقوة ممارسة الاحتلال العسكري الغاشم أو التهديد به، وبقوة الاحتكارات المالية الهائلة التي تسحق من يعترض على ما تمارس من نهب. أية ضحالة أكثر سفورا من قول داعية العولمة المؤمركة الصهيوني البارز توماس فريدمان مثلا في كتابه «ليكسوس وشجرة الزيتون» (7) أنه ما من حرب قامت أو تقوم بين بلدين في كل منهما مطعم ماكدونالد! ليس الرمز مخففا لتأكيد فريدمان الصورة النمطية الشائنة لضحالة الثقافة الأمريكية التي يراد فرضها بالقوة اليوم مرجعية «نهائية» للبشرية. بل إنه يؤكد مشروعية القلق الشديد الذي أبداه الكاتب

الجريء كارل مايرز في كتابه «غبار الإمبراطورية» (8) ازاء مدى افتقار الأمريكيين الى المعرفة بالعالم الخارجي والشعوب الأخرى، وفقدانهم الشغف والفضول المعرفي والرغبة في توسيع آفاق معلوماتهم، مما يشكل خصائص بنيوية رئيسة للمجتمع الأمريكي. ألم يعتبر روجيه جارودي في كتابه «الولايات المتحدة طليعة الانحطاط» زن انحطاط الثقافة الذي يلعب دورا منظما في حياة المجتمع الأمريكي ينحدر من طبيعة تاريخ الولايات المتحدة كغزو استيطاني إحلالي مارس ال إبادة الجماعية بحق الأمم التي كانت تعيش على ما اغتصبه من أرض؟ مكن هذه الزاوية يمكن القول ان مأزق الثقافة في ظل طغيان الهيمنة الأمريكية على عالما عسكريا وسياسيا واقتصاديا وإعلاميا وقيميا بات مأزقا إنسانيا وعالميا أكثر مما هو مأزقا قوميا أو وطنيا أو محليا.

هناك من اعتبر راهننا العربي مرحلة ارتداد وانزلاق نحو انحطاط حضاري جديد (9). جوهر الأمر ما تلاحق من نكسات أمام الغزوة الصهيونية العنصرية مغتصبة أرض فلسطين والطامعة بما حولها، وأمام التدخل الخارجي السافر في صميم حياتنا السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. العناوين المادية للمأزق صارخة موغلة في بشاعتها، مع توالي الهزائم وتفاقمها، ومع تكريس التمزق والتجزئة. وشلل الارادة الفاعلة المبدعة، والغرق في وحل مجتمع الاستهلاك المشوه الذي بات يقسم الناس الى قلة متسلطة متحكمة تملك الثروة وغالبةي ساحقة مسحوقة يعضها الجوع. لكن العناوين القيمية والأخلاقية لهذا المزأق أكثر بشاعة: نكوص متزايد عن الأهداف العامة، وارتداد عن التزامات الرابط القومي والعقدي، وتنصل م نالمسؤولية تجاه الوطن والمجتمع، وتفريط بالحق العام، وتسليع العدالة، وتفشي الاحتيال والكذب والخداع والرشوة والغش والنفاق، وتسطيح هجين للثقافة والفكر على نحو يجعل العقل المعي والفردي أقرب الى عقل آلي منفصل عن الإيمان والروح، والنزوع الشديد الى الطريق السهل دون اكتراث بسلامته أو صوابه، وطغيان وهم احتكار الصواب، واستشراء الحلول اللفظية بدلا من ا لحلول العملية، وتكريس ثقافة الطاعة العمياء والاستبداد المتخلف. لقد مال مزيد من الناس للاتفاق مع ما استنكروه سابق امما رآه صادق جلال العظم في نقده الذاتي بعد هزيمة العام 1967 عللا مجتمعية عربثية متجذرة، وهي رؤية بدت في حينها استنساخا لما روجه عن أمراض ونقائص الشخصية العربية قادة العدو الصهيوني من أمثال موشي دايان، وخاصة الجنرال هركابي في مقالته الموسومة «العوامل الأساسية لانيهار العرب في حرب الستة أيام» (10). قال العظم آنذاك أن العرب «عاجزين عن تقبل الحقيقة والواقع، وفقا لما تفرضه الظروفخلحرجة من تصرف سريع، وتضطرنا لإخفاء العيوب والفشل والتفاوض بغية انقاذ المظاهر والحفاظ على ماء الوجه» (11).

أليس مقلقا ما ذهب اليه جلال أمين، بعد خمس وثلاثبن سنة م تلك الوخزة التي أرادها صادق جلال أمين، بعد خمس وثلاثين سنة من تلك الوخزة التي أرادها صادق جلال العظم ايقاظا لوعي غارق في خدر التغني بماض

سحيق والاستعاضة عن الاجاز بإطلاق الشعارات، عندما يقرر أمين أن المعركة قد حسمت نهائيا منذ زمن بعد سلسلة انكسارات العرب وتراجعهم، وحين يصنف مواقف المثقفين العرب الراهنة بقوله أن تظاهر كثير من المثقفين العرب بالاستمرار في القتال مرده أن بعضهم يقاتلون بسيوف خشبية دفاعا عن قناعة بعدالة قضيتهم وسلامة موقفهم، ولا يستطيعون تصديق أن المعركة انتهت وحسمت، وبعضهم يدرك أن المعركة حسمت وانتهت لكنه يتظاهر بالاستمرار في القتال ابتغاء منافع مادية عبر خداع الرأي العام والنفاق للسلطة التي تريد تبرير استمرارها هي بزعم استمرار المعركة، وآخرون وضعوا أنفسهم في خدمة العدو وذهبوا لايه عارضين خدماتهم بعد تيقنهم من أن المعركة قد حسمت نهائيا لصالح العدو، بينما آثر بعض المثقفين التقوقع والانكفاء على أي من أنواع السلوك السابق! أحسن جلال أمين اذ استدرك قائلا أن قلة من المثفين ظلت تدرك خسارة المعركة، لكنها تؤمن باستمرار الحرب وتستعد بالتالي لمعارك قادمة محاولة وقف التدهور وتحسين فرص أية معركة قادمة (12). وهنا نختلف معه، اذ نرى أن الفئة الأخيرة من المثقفين ليست قلة قليلة، كما وصفها، بل هي تضم أكثرية حاملي لواء الثقافة بجدارة، سواء كانت أكثرية عددية أم فاعلية. إن صنع الله ابراهيم مثلا تعبير فدائي عن ضمير غالبية المثقفين وغالبية الأمة، وليس استثناء نزقا مقطوع الجذور. اننا نشكو من صراع هائل بالتأكيد في حياتنا ورؤانا الحضارية يشق المجتمع شقين، ويكاد أن يضق الفرد الواحد شقين. هذا الصراع قد فصلنا وجدانيا مثلما فصلتنا التجزئة جغرافيا عن بعضنا بعضا، كما قال طارق البشري.

(13) الذي ركز على أهمية دور العقيدة في بلورة مرجية ومعايير تحدد ا لموقف الرسالي لسلوك الإنسان وتميزه ع نالموقف الارتزاقي، وخاصة في ظل التجزئة التي تفسد أية محاولة منفردة لبلد عربي النهوض أو المحافظة على استقلال أو التخلص من التبعية. لكننا نعيش في الوقت نفسه تفاعلات تمور بها مجتمعاتنا وتتكاثر تعبيراتها المدوية، مقاومة ضد الاغتصاب الصهيوني لفلسطين وضد الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان والاحتلال الأمريكي للعراق. إنها تجسيد ومقدمات لتحولات عميقة تعيشها الأمة. تؤكد هذه التفاعلات أن قدرنا النهائي لا يرسمه تكاثر حالات قسر سلطوي مرتبط بمصالح خارجية وبأخرى طفيلية محلية، مهما يوغل في تقزيم المجتمع وقهره لتصبح السلطة بديلا عن الأمة، وليتحول المواطن الى مسخ مقولب العقل والسلوك والارادة، ولتصبح الثقافة خادما ذليلا في بلاط السلطان، الأمر الذي لا يمكن معه بناء حضارة ولا حتى الحفاظ على بقايا حضارة. إن ملامح الغد التي تعكسها اليوم شهب المقاومة، وتعبيرات مشرقة أخرى عن ارادة الحياة لدينا، تؤكد أن العملية الفكرية المتصلة بالأمة أعمق من الدولة وأجهزتها الرسمية. فمهما اشتدت محاصرة الثقافي وتوظيفه مكبلا في خدمة السياسي، ومهما عربدت المجاهرة بنقض قيم الأمة والتنكر لجوهر ذاتها الحضارية والارتداد عن أهدافها والتفريط بأرضها وحقوقها، ومهما تجرأت وقائع سياسية راهنة افتعلها

المستعمرون شظايا قطرية على وجود الأمة ومصيرها، لن تملك الولاءات القطرية والمناطقية والطائفية والقلبية والتكسبية وعبادة العجل الذهبي وعبادة الحاكم أن تلغي الولاء للأمة، أو تبدد الالتزام بمسؤولية الانتماء الارادي الأصيل اليها.

تتفاوت تعبيرات الاحباط والغضب مع تفاوت تقييم مستوى الانحدار ومدى خطورة السقوط. لقد كثر توجيه الاتهام للأنظمة الحاكمة وللمؤسسات الأمية والسياسية ولرأس المال المستغل، بحيث يتم القاء مسؤولية الانهيار الراهن عليها جميعا أو فرادى. كما شهدت الساحة الثقافية خاصة موجات متلاحقة من النقد الذاتي للثقافة السائدة وللمثقفين المولجين بريادة حركة التغيير والتطور، ناهيك عن انتقادات للمجتمع بأسره وكل مؤسساته. تساءلت زينب حفني مثلا بغضب يكاد يلامس تخوم اليأس: هل الأفضل للفرد العربي اختيار العيش في غيبوبة الحلم عليع الصدام مع واقعه المر؟ هل أصبح الإنسان العربي يحمل نعش حلمه على كتفيه، بعد أن بات يسمع بأذنيه نعي وفاته؟ الى أن فجرت غضبها واتهاماتها في عدة اتجاهات، قائلة:«..الشعوب العربية مسؤولة هي الأخرى عما آلت اليه من نكبات، بسكوتها على الفساد وعدم رفع صوتها احتجاجا على ما يجري على أرضها من قصص يندى له الجبين! ما دام بعض علمائنا يفتون حسب أهواء حكامهم فقل على هذه الأمة السلام! وما دام الكثير ساستنا يتشبثون بكراسيهم على حساب أمن وسلامة شعوبهم فقل على هذه الأمة السلام!...وما دام الفساد مستشريا والذمم تباع وتشترى، وأقلام المثقفين معروضة للبيع في «الفاترينات» لكل من يقدم فاتورة أعلى، فقل على هذه الأمة السلام! (14).

ازاء اتساع هذا الجدل وامتداده، نخشى أن يكون من قبيل التكرار العبثي الوقوف مجددا بتمعن عند عناوين من قبيل علاقة الثقافة بالسياسة وبالسلطة وبالمجتمع، والمسؤوليات المتبادلة لأطراف هذه العلاقة، والتفاعل فيما بينها. لكن الحاجة لا تزال قائمة للاقتراب من اجابات أكثر ملاءمة على الأسئلة القديمة والمستجدة الباحثة عن خلاص ذاتي للفرد وللأمة. وربما نحتاج الى هذه الاجابات أكثر بعد أن لحق العراق بفلسطين، وبعدما بات العرب يتساءلون بجدية عن أية مزقة من مزقهم الكيانية التي افتعلها المستعمرون منذ مطلع القرن العشرين سوف يلي موعد اغتصابها أو احتلالها غدا. كما ان الذهاب بعيدا في تفريغ الأمة من مقومات ذاتها الجمعية الفاعلة، والايغال في تشويه مكنواتها، ومسخ أهدافها وآمالها، ومصادرة حريتها، وامتهان كرامتها، وتسفيه قيمها، والعبث بمصيرها لضمان بقاء أوضاع أوكلت اليها حماية مصالح قوى خارجية، يجعل الحاجة الى هذه الاجابات شديدة الإلحاح. لا نغمض أعيننا عن الاتساع الهائل في مساحة المناطق التي بات محرما على المثقف - وعلى المواطن عامة - التعاطي معها بعقله، واكتشاف كنهها بفكره، بعد طول ازدحام قسري في نفق اجباري ضيق يقصر معرفة المجتمع العربي للذات وللآخر في حدود تعليمات ومقولات نفاقية بليدة وشعارات جوفاء مضللة تصدرها حلقات سلطوية

احتكرت مهام التفكير، واغتصبت وظيفة التنظير، مثلما استباحت الأوطان وغتصبت سلطة القرار، وعملت على خنق كل صوت آخر، متوهمة احتكار الصواب وامتلاك الحقيقة المطلقة والانفراد بالوطنية على نحو أصولها الى احتكار الوطن والتعامل معه أرضا وشعبا وثروة وتاريخا ومصيرا كملكية شحصية، مما يزيد في اختلال مسارات المجتمع نتيجة اغتصاب دور الثقافة. لا نغمض أعيننا أياض عن انفصال السياسات عن الثقافة وعن مشاعر الناس كنتيجة طبيعية لكيانات غير طبيعية اختزلت الدولة بفرد او أفراد، بعدما جعلت الدولة بديلا عن الأمة، بل وعاملت الأمة على أنها خطر يهدد الدولة ويعيق تكريسها. وهكذا ليس سهلا التوافق على اجابات سليمة في ظل التوتر الشديد بين الوحدة الثقافية للأمة والتباين المفتعل المتفاقم بين مزقها الكيانية السياسية التي تفرض قسرا ولاءات قطرية ضيقة مفتعلة بديلا للتراث الحضاري والثقافي المشترك، والتي تعمل على تحطيم الوحدة الطبيعية والمصير الواحد للأمة. لكننا في الوقت نفسه ندرك أن الثقافة فعل مقاومة وارادة تغيير مرادفة للحضارة والهوية والحياة المجتمعية. ومستودع ادراكات ومشاعر ورموز وفعاليات اجتماعية وسلوكية وانتفاضات وعي تتحدى محاصرة دو المثقفين وتزييفه وتغييبه ومسخه بين استحواذ سلطوي واستلاب خارجي وتخاذل ذاتي. لذلك نواصل السعي الى اجابات تحقق استجابات جمعية فاعلة.

بين المجتمع والثقافة والسياسة والسلطة:

لئن اتفقنا على أن السياسة هي أساسا الحوار بين الناس لتدبير شؤونهم، مباشرة أو من خلال المنظومة التي تؤطر نشاطهم - أساسا من خلال الدولة - وأن الحرية هي فعل الارادة حين يساهم الناس في السياسة، فإن السياسة والحرية والارادة الجمعية تشكل تعبيرات متداخلة ع موضوع واحد. هذا ما يجعل الدولة من ناحية أخرى، على الرغم من ان لتعريف السياسة بأنها «علم السلطة»، بما للسلطة من ارتباط وثيق بالإكراه وبالعقائد وبالدعاية، جذوره في الفكر الإغريقي القديم، فإن تجربة الاستيطان الأوروبي فيما بات يعرف بأمريكا بالذات، وما واكب هذا الاستيطان الأبيض من إبادة شاملة للأمم التي كانت صاحبة تلك البلاد، جددت هذا التعريف وصدرته الى أوربا وأنحاء أخرى بعدما جسدته كيانيا وأعطته أبعادا شديدة الحدة والعنف متأثرة أساسا بأفكار توماس هوبز، بحيث صارت الدولة أداة قهر المجتمع وتطويعه، وصارت السلطة محور فعل الدولة وقوتها، وباتت حياة الفرد في المجتمعات الحديثة تتجه شيئا فشيئا الى الخضوع لنفوذ الدولة والتطبع بطابعها، كما لاحظ أندريه لاند في كتابه (اللغة التقنية والنقدية للفلسفة، باريس، 1968). لكن قدرة المتسلطين ليست كافةي أبدا إن لم يتجاوب معها بعض ضحاياها جهرا أو خفية (15). يماثل الأمر ما أسماه مالك بن نبي قبل نحو نصف قرن قابلية بعض الشعوب للاستعمار. لقد بينت التجارب في هذا الصدد أن الدولة حتى باعتبارها أداة قهر وتسلط تشترك مع الثقافة في خصائص رئيسة، حيث يمارس بعض المثقفين مثلا تسلطا وعنفا على العقول، - وخاصة في مراحل الانحطاط - بمثل ما تمارس الدولة

تسلطا وعفا على الأجساد. تكرس التجارب أيضا إشكالية تفرضها حقيقة ان العملية السياسية لى مستوى الأمة أعمق وأكبر من دولتها أو دولها، تماما مثلما العملية الثقافية أكبر وأعمق من الاستيعاب السلطوي، مهما وقع بعض المثقفين في فخ الغواية أو التهديد. ويظل التشابك والترابط عميقين بين المجتمع والسياسة والسلطة والثقافة في كل الأحوال. لعل هذا ما جعل ابن خلدون يقول في الفصل الخامس والثلاثين من مقدمته «اعلم أن السيف والقلم كليهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة الى السيف - ما دام أهلاه في تمهيد أمرهم - أشد من الحاة الى صاحب القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة. كذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها..». لقد شهدت حالتنا العربية الراهنة محاولات فصل تعسفي بين المعرفي والأيديولوجي، وبين الثقافي والسياسي، لتبرير التخاذل والانكفاء والتخلي عن الواجب تجاه المصير العام والشأن العام والهم العام. إن مثل هذا الفصل يبعد المثقف عن الثقافة ذاتها، ويبعد السياسي عن السياسة ذاتها، ويقترب بمن يمارسونه من خصائص القرصنة، وخاصة عندما تواجه الشخصية الحضارية للمجتمع تهديدا جادا، وعندما تضطرب العلاقة ما بين الثقافة والمجتمع، من حيث كون الثقافة الوجه الاجتماعي للشخصية، وكون الشخصية الوجه الفردي للثقافة. إن هذا الفصل أساسا إفراز لانحراف في التعامل بالسياسة ومعها. انحراف أشاع التباسا متزايدا جعل الموقف الشعبي منها سلبيا، وأدى بأغلب العامة عندنا الى النأي عن السياسة والعزوف عن الاكتراث بها. زاد في الالتباس نجاح الحاكم قرونا في تحويل الدين الى مؤسسة تابعة له، تخدم مطمحه ونزواته كسائر أجهزته السلطوية، بما يتصادم مع جوهر الدين ومقاصده وأحكامه. فللإسلام الذي يفترض أنه مرجعية أهله قواعد عامة في التعامل السياسي، كاعتبار السياسة هداية وإرشادا وشورى وتكافلا ومشاركة قاعدية في الشأن العام، سعيا الى خير الأمة وتحقيقا للسلم الاجتماعي. لقد دمج الإسلام عناصر الايمان والثقافة في اطار واحد، وضمن نظام سياسي شامل، في عملية بناء الأمة/المجتمع، فرأى لامبتون مثلا أن «الإسلام توسط بين الحس والعقل..لم ينفصل الإسلام عن السياسة، ولم تنفصل السياسة فيه عن الأخلاق» (16). لكن التطبيق السياسي العابث قد اقترب بالسياسة من وصف مكيافيلي لها بأنها «عالم شديد القذارة، لأنها تبيح كل شيء، حتى الوصول الى الأهداف النبيلة!!». ابتعد هذا التطبيق بالتالي عن القواعد التي يحددها قول الله عز وجل:«لا إكراه في الدين» (البقرة : 256)، وقوله «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف: 29)، وتنبيهه «وما أنت عليهم بجبار» (ق: 45) ودعوته لتذكير الناس «أمرت لأعدل بينكم» (الشورى: 15)، وأمره الحاسم لكل المؤمنين «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» (النساء: 29).

وكذلك «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أ تحكموا بالعدل» (النساء: 58)، وحكمته في جعل «أمرهم شورى بينهم» (الشورى: 38)،

وقواعده الناظمة للحرب «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» (البقرة: 190).

و«ادخلوا في السلم كافة» (البقرة: 208)، وقوله كذلك «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم فال تظالموا»، وقول النبي محمد (ص) في مسائل الحكم والسياسة والمشاركة العامة:«كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته» و«إنما الطاعة بالمعروف»، «ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كذلك «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» و«اذا عجزت أمتي عن أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودع عنها»، و«الدين المعاملة»، و«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».. والعديد من القواعد الأخرى الناظمة للسلوك السياسي والاجتماعي، بما يتجاوز الأحكام التعبدية الفردية المباشرة والمواعظ الأخلاقية الى تنظيم علاقات المجتمع وحكمه.

أصل السياسة في المفهوم التراثي العربي «السوس» بمعنى الرئاسة، أي القيام بأمر الناس بما يصلحه. وحيث أن «كل إنسان رئيس بطبعه»، كما رأى عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته، فإن أبرز مهام السياسة في المفهوم العربي - الإسلامي هي «تعلم كيفية المشاركة بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء النوع» (17). أدى مثل هذا الفهم للسياسة بعمر بن الخطاب الى القول بأن «العاجز هو من عجز عن سياسة نفسه»، مما ينطبق على الفرد والجماعة والمجتمع معا. بلغ الخلل السياسي أخطر مستوياته عندما تحولت علاقة الحاكم بالمحكوم الى علاقة استعباد، لا شكلا سياسيا لتنظيم علاقة اجتماعية تكون القدرة السياسية فيها رسالة باعتبارها أداة عمل للمجتمع كله، في اطار نظام حقوق وواجبات يحترم حاجات المجتمع وقيمه وتقاليده ومصالحه وتضمن وحدته من خلال التنوع، أو رغما عن التوع، وبما يوظف طاقات أهل الكفاءة والمعرفة لصناعة الخير العام. لا تسمح القواعد الناظمة للعمل السياسي في الإسلام باحتكار السلطان ولا بتكالب المنافقين والمتكسبين والانتهازيين والقابلين للتلون ولبيع الضمائر أو تأجيرها على مواقع النفوذ والتحكم بالشأن العام ونهب المال العام. لقد قرر ابن خلدون في استعراض سوء تطبيق الفهم الإسلامي للسياسة أن «الظلم مؤذن بفساد العمران». ولعل ما تفاقم لاحقا من تعطيل آلية استجابة عمليات التحول السياسية لتيارات التغير الاجتماعي ومتطلبات تقدم المجتمع، وجعل ا لعدالة سلعة مطواعة لمن يملك ثمن شراءها، أو مصلحة لمن هو أشد نفوذا وأقوى بطشا. ينذر استعباد الحاكم شعبه بانهيار متوالد يتراكم معه مخزون الألم والمعاناة الى أن يبلغ حدا يدفع الى الثورة. يقول أبو يعرب المرزوقي «ليس سيد العبيد بأقل عبودية من مسوديه، مهما بلغت ثروته واتسع سلطانه. فالنخاس عبد لما يستعبد به العبد، كونه مثلهم، لم يبلغ بعد شهود ما لا معبود سواه، الشهود المؤسس للحرية الوحيدة التي ترفع الإنسان الى منزلته الوجودية الأسمى» (18).

لقد شهدنا في العقود الأخيرة تزايد انحراف مسار حركة الفعل المادي والانتاجي والفكري للفرد والمجتمع والدولة عندنا نتيجة اضطراب التناغم القائم على وحدة

العقيدة والفكر والنظم والقيم. إن ما استشرى من إساءة تعامل العبثي لشتات قشور من فكر وفلسفة التجربة الأوربية لتطبيقه قسرا على حالتنا. عندما تحكم السلطة بالقانون، وتخضع لحكم القانون، يتقلص دور القوة السلبي في الصراع السياسي مهما احتدم، وهنا تلعب الثقافة دورها الطبيعي باعتبارها نتاج مجتمعها أساسا في تفاعله مع تراثه ومع تطلعاته ومع المجتمعات الأخرى. وبالمقابل فإن ممارسة احتكار أقلية ما للسلطة واستهتارها بحقوق الغالبيّة يقود بالضرورة الى نمو مؤسسات ثقافية سلطوية تخدم عملية التوسع في القمع ليتجاوز قتل الناسي وتعذيبهم جسديا ونفسيا الى إخراسهم، كما قال خوان سومافيا. واذا كان السلطة تتشخصن في حدود معينة عند مستوى الممثلين الطبيعيين للعبة السياسية، فترتبط هذه الشخصنة في الحكم بمكانة وفعالية وسائل الاتصال الجماهيرية والإعلامية في التواصل السياسي، كما رأى شرودر وكنتريك وديفيد في كتابهم «التسويق السياسي» (19)، فإن في العالم الثالث عامة، والعديد من البلدان العربية خاصة، حالات إيغال مريع في هذه الشخصنة، بحيث تم استبدال الولاء للوطن بالولاء لحاكم يختزل الوطن بشصه ويقزم دور شعبه ويمتهنه متوهما نفسه بديلا للشعب في التفكير والتنظير والإنجاز والقرار. هكذا تتفي حدود الأحكم ويتلاشى احترام القوانين وتتماوج المعايير لتصبح رجراجة غامضة تحدده الحالة المزاجية اللحظية المتقلبة للحاكم وأجهزته وأعوانه. يزيد في التأزم توسيع ما اعتبره برهان غليون «أكبر انتكاسة في الحياة السياسية العربية (ذلك) هو حكم الأجهزة الأمنية التي تتحكم في القرار السياسي وفي مصير المجتمعات» (20) لكن الدولة بطبيعة تكوينها ودو،رها - وفقا لمعظم علماء السياسة - تعتمد في أداء وظيفتها على سلطة تمارسطه أجهزة تقمع أي تجاوز لما توافق المجتمع على قبوله أو الرضوخ له من قيود قانونية وأحكام تنظم علاقاته. وبالتالي فليست المشكلة في وظيفة السلطة، وإنما في كيفية أداء هذه الوظيفة من قبل المولجين بها، ومدى احترام أجهزة السلطة لحدود اختصاصاتها، ومقدار القمع والردع اللازم فعلا للمحافظة على سلامة المجتمع. ولئن توالدت مؤسسات سياسية مزيفة ومشوهة انعكاسا لواقع ثقافي مزيف ومشوه اشتغل بتبرير العجز والفشل وافتعال الذرائع وتسويغ القصور والتقصير، فإن الخلل المتوالد لا يقتصر على جانب دون آخر. نعود هنا الى الجانب الثقافي فنتساءل: أى تفسير يمكن قبوله لقصور وتقصير مريع يبرز عندما نلاحظ مثلا أن العدو الصهيوني قد أقام سبعة مراكز ثقافية في مدينة صينية واحدة هي شنغهاي، خلال خمس سنوات فقط من تحقيقه الاختراق الاستراتيجي الهائل بالتبادل ا لدبلوماسي مع الصين، على الرغم من افتقار هذا العدو الى مقومات ثقافة حقيقية أصيلة، وعلى الرغم من أن كل الجالية اليهودية في الصين لا تتعدى مائتي فردا من أصل ألف وثلاثمائة مليونا من البشر، بينما لم تستطع الدول العربية الاثنتين والعشرين مجتمعة اقامة مثل هذا العدد من المراكز الثقافية على امتداد الصين كلها بعد خمسين سنة من العلاقات الدبلوماسية، كانت الصين في بعض

مراحلها أشد جذرية وحسما في دعم العرب وفرض الكيان الصهيوني ومعاداته من بعض الأنظمة العربية الحاكمة. أليست هذه الفضيحة وليدة فضائح أكبر تزخر بها حياتنا العربية؟

استشرى الظلم بديلا للعدالة التي امتهنت بمستويات متفاوتة، رديفا لتفشي الخلل وتخطي حدود الحقوق والواجبات، على الرغم من أن الفقه الإسلامي الذي يفترض به أن يشكل مرجعا رئيسا في الحكم يوضح بجلاء أن الظالم لا يصلح خليفة أو حاكما أو واليا أو قاضيا أو فقيها، مما يسقط عمليا الشرعية التي يزعمها كل من نسف العلاقة التعاقدية المفترضة بين السلطة والمجتمع وحولها الى علاقة اغتصابية قمعية مستبدة، بما زاد نفور العامة من السياسة، بل ومن الاكتراث بالشأن العام. لقد وصل الخلل حدا جعل محمد الرميحي يرى يوما في افتتاحية لمجلة «العربي» أن كل شيء قد بات مسيسا في العالم العربي الا السياسة (!) التي ظلت قبلية، فردية، تعصبية، قرصانية، تقوم على إلغاء الآخرين في الوطن من أجل أن يبقى الحاكم حاكما. شدد الرميحي على أن السياسة العربية لا تتقن ادارة الاختلاف السياسي الداخلي، ولا ادارة الائتلاف السياسي، ولا تمتلك آليات سياسية لضبط ادارة الصراع الداخلي، فقد أسس لها ذلك السيف الذي ارتفع في مسجد دمشق الكبير بيد صرخ صاحبها: هذا السيف لمن لا يبايع، واذ بالمحتشدين يخنعون.

بلغ الغي في حالات عديدة معاصرة تخوم تكريس عبادة الحاكم واستشراء التراجع عن الحقوق والأهداف الوطنية والقومية والتفريط بها، وتسويغ الردة تذرعا بالواقعية السياسية، والتمسح بالسلام قناعا للاستسلام وتغطية على الفشل والتواطؤ. نتذكر هنا تأكيد السيد يس قبل أكثر من عشر سنوات أن ممارسة الدولة التسلطية العربية في العقود الأربعة الأخيرة قد قادت الى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية، أبرزها شيوع اللامبالاة السياسية، وبروز الاغتراب الفردي والمجتمعي، وكذلك ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية التي تواجه تآكل شرعيتها السياسية فلشفها في مواجهة التهديدات الإسرائيلية والأمريكية وفشلها في التنمية وعجزها في تحقيق المشاركة السياسية (21)ت. رأى كثير من المفكرين والمراقبين أن أمتنا قد دخلت حالة انعدام وزن سياسي وفكري معا نتيجة انتشار هذا الخلل وتعاظم تفاعلاته. زاد في التأزم استشراء الاستقطاب في الخطاب الثقافي والسياسي ما بين نقيضي تبرئة الذات وتنزيهها وتمجيدها بإطلاق، وبنرجسية غبية تغرق أصحابها وضحاياها في خدر أوهام تقذفهم خارج العصر ليتلاشوا على هامش هامشه، أو إدانة الذات بإطلاق الى حد التبرؤ منها والعبث بالانتماء أو رفضه. كذلك فإن تفاقم الصراعات القطرية الباهتة المفتعلة المدمرة، والمغالاة في قمع الرزى والفكر الى حد اعتبار الاعتراض والانتقاد والاختلاف والدعوة الى التغيير خيانة وطنية أو كفرا، قد أنسى أكثر الحكام والمحكومين أن «المعارضة على الحق فعل إيمان»، وأن الشورى التي أمر الله بها مشاركة في الرأي والقرار وليست قناعا لتجميل وجه الاستبداد. رأى

بنجامين كونستان أن الديكتاتورية اغتصاب للسلطة، تقدم للناس حرية مزعومة مزيفة، تكره الناس على الادعاء بأنهم أحرار، ففي حين يخول التعسف الناس حق الصمت، فإن الدكتاتورية تكرههم على أن يكذبوا لضمائرهم ويدعون نفاقا ورياء بما ياقض واقع الحال، فتحرمهم بذلك من العزاء الوحيد المتبقي للمضطهدين، أي الصمت صدقا مع النفس. لا ننسى ما شهدناه تعبيرا عن تفاقم الأزمة من حالات معارضين ارتدوا ع مبررات معارضتهم وأسس خطابهم السياسي/الثقافي لدى وصولهم الى السلطة، فزادوا الفساد الذي كانوا يشهرون بممارسيه، وضاعفوا القمع الذي كانوا يجعلون مقاومته عنوانا لمعارضتهم. بل كثيرا ما فقدت المعارضة جوهر دورها مع تحريم تداول السلطة عمليا، وانحسار البعد الفكري للمعارضة في حالات كثيرة، بحيث اقتصرت على سعي الى إحلال شخص محل شخص، لا إحلال برنامج محل برنامج. تقلصت بالتالي الممارسة السليمة لنقد الذات، أي صراع الذات ومجاهدتها سبيلا للتصويب والتطوير والتقدم، الى أن وصلت الكارثة حد لجوء معارضات عربية الى استجداء احتلال عسكري أجنبي لبلدانها! لقد أطلقت تحذيرات عقب هزيمة العام 1967 من أن استشراء اليأس والانطواء وكره الذات والإحباط وانسداد الآفاق قد اقترب من حدود صارت معه قطاعات واسعة من الناس مستعدة لقبول أي شيء يحمل لهم تغييرا، حتى لو كان احتلالا أجنبيا أو انفجارا يقارب انتحارا جميعا! لكن آذان أكثر الحلقات الحاكمة والنافذة ظلت صماء إزاء هذه التحذيرات. أو عاجزة عن تدارك الكارثة. ثم حذر كثيرون لاحقا عقب اجتياح الجيش العراقي الكويت وما تبعه من حرب قادتها الولايات المتحدة ضد العراق من أننا نعيش سقوطا عربيا شهدعلى سقوط التربية العربية على امتداد سبعين سنة، وأنه قد «بلغ تعسف النظم السياسية في أغلب البلدان العربية مداه الأبعد، حتى أصبحت هذه النظم مصدر خطر حقيقي على مستقبل شعوبها، ولم يعد هناك من مخرج الا باعادة تأسيس العلاقة بين الفرد والسلطة على تفاهم جديد يؤكد حق الإنسان في تأصيل إنسانيته وممارسة وجوده. إن السلطة السياسية في أكثر البلدان العربية قد أصبحت غاشمة بمعنى أنها لم تعد تتبين حدودها في إملاء ارادتها على الناس الذين يفترض أن يكونوا مصدر شرعيتها ومصدر قواها القانونية والأخلاقية».

(22). لكن أكثر الحلقات السياسية المهيمنة والمكبلة بقيود ذاتية وخارجية قد استخف مجددا بتلك التحذيرات وصم الآذان عنها، الى أن عشنا كارثة استيراد قوى معارضة احتلالا عسكريا أمريكيا - بريطانيا للعراق شكلت المصالح والأدوات الصهيونية محوره الرئيس، دون أن يعدم هذا الاحتلال من يدعيه تحريرا! كأنما لا يكفينا أن نستورد الطعام والشراب والثياب والأدوية والأسلحة ومتلف السلع، جنبا الى جنب مع استيراد القوانين والأفكار والنظريات ومناهج التعليم والمواد الإعلامية والثقافية وحتى صياغة تاريخنا وتفسير تراثنا ووضع قوانيننا على أيدي مستشرقين وعملاء مخابرات أوربيين وأمريكيي، بل وحتى استيراد قرارات وحلول لأكثر شؤوننا خصوصية، فصرنا نستورد من يحتل أوطاننا

في مقابل القيام بما نعجز عنه من مقاومة فعالة لحاكم. نشدد هنا على خطورة دور ومسؤولية مثقفين زائفين مرتهنين ومستأجرين. لعلنا لن نكن بحاجة الى ما فضحه كتاب فرنسيس ستونز ساوندرز الأخير مثلا لكي ندرك مدى ما يجسيده هؤلاء من إهانة للثقافة وخلل في البناء الثقافي إقليميا وعالميا، فواقعنا يزخر بنماذج مثل تلك التي فضحها ذلك الكتاب (23). بمثل هؤلاء المرتبطين مباشرة أو بشكل غير مباشر باستخبارات أجنبية يستشري الاستتباع والتقليد أكثر في المجال الثقافي، جنبا الى جنب مع شيوع الترويج الوقح للاستسلام والاستقالة من الذات الحضارية، بذريعة مراعاة مقتضيات الواقعية السياسية أو بذرائع ساقطة أخرى!

لقد ذهب بعضنا منذ سنوات الى اعتبار أنه «لم يعد المثقف يسجد وعي الناس وضميرهم، فراح يهرب الى الأمام ليمارس دور المتنبي، فيملي على الناس ما ينبغي أن يعتقدوه..واذا ما أراد معرفة الواق لا يستند الى ثقافته، وانما يتصيد الأسرار والأخبار من مستودعاتها وأجهزتها (...) ويثبت عبرها جدارته بالتنبؤ والقيادة» (244)، ناهيك عن ذهاب كثير من المثقفين العرب الى حد التماهي مع الغير تاركا كل خصوصياته، واظرا الى صورته المستقبلية من لال ذلك الغير، لا لمجرد الانبهار بقيم الغرب وتجسيداتها المادية وإنما لانقطاعه عن جذوره. بينما نبه محمد جابر الأنصاري الى أنه في حين استحوذت العوامل الفاعلة في واقعنا السياسي العربي بكل أطيافه، خارجية وداخلية، على جل الخطاب العربي فإن أشد هذه العوامل تأثيرا عنده كان أقلها التفاتا اليه، ذلك هو السوسيولوجيا السياسية العربية بجذورها المجتمعية والتاريخية والجغرافية المختلفة وقابليتها لتقرير تأثير العوامل الأخرى في المشهد كله. فهذه الخصوصية العربية التي يتجنب معظم مثقفينا الخوض فيها أو حتى ملامستها، والتي تتضمن في تقييم الأنصاري قابلية للاستعمار وللتبعية وللتدخل الأجنبي وللدكتاتورية وللتشرذم وللخرافة والوهم والتصورات المتضخمة وللمؤثرات الأجنبية، لا يجوز أن تبقى عصبة على الكشف والتشريح والتحليل، أو أن تبقى كما يسميها الأنصاري «القيقة الغائبة» (25). لعل في هذا ما يفسر مغالاة بعض مثقفينا في التعبير عن الاحباط على حو ما كتب خالص جلبي مثلا بعنوان «هل مات المجتمع العربي؟» (26) قائلا:«المجتمع العربيا ليوم قاحل في كومة مشرذمة من ذرات فوضوية، في مجتمعات تتسم بتورم الأفراد، والغرق في الديون الخارجية.. والنمو الخرافي لأجهزة الأمن، والأرقام الفلكية لشراء السلاح، وتشقق المجتمع الى طبقات تتآكل فيها الطبقة الوسطى بأسرع من التضخم النقدي. ولا تؤدي الخدمات العامة دورها بعدما تحول المجتمع منذ أيام الحجاج الى قبيئة من الصيادين تصطاد الفرص، فلم تعد حقا دستوريا للمواطن، وبدن يتفسخ تجتاحه طوابير من الجراثيم الصهيونية فلا يملك ضرا ولا نفعا، كما تتحلل الجثة في ا لقبر. هل المجتمع العربي في مرحلة توقف الوظيفة أم تحلل الشكل؟ هل مات أم أنه يتفسخ؟».

لاحظ بعضنا أن «المفكر العربي يعيش في واقع مبتور ناقص مخلخل البنى، يستند الى فكر اختزالي لا استقرار

فيه، إنسانا يعيش شيزوفرانيا مستفحلة: متزن ومختل التوزن، فيلسوف وحكيم وقاض يفتقر الى الخبرة، صاحب رؤية ورؤيا مصاب بعسر النظر...يقف فوق أرض غير ثابتة، لا تعرف الاستقرار..لذلك يأتي حكمه القيمي والتنظيري مجانبا للواقع، على الرغم من أنه يعيش داخل المؤسسة الاجتماعية لأن هذه المؤسسة تفرض عليه توجها مسبقا: فئويا، طائفيا، طبقيا..هناك سلطة خفية تقود برنامجه وتبرمجه وتؤدلجه..هنا يصبح المفكر العربي مفكرا لا عن طريق سلطته الذاتية، وانما من خلال جهة تتبناه، أو تعلن عنه..وهنا يغدو المفكر العربي مرهونا، أو برسم «الإيجار» أحيانا..الاحتواء السياسي والاجتماعي للمفكر العربي يجعله يعيش في واقع أشبه بدوائر متداخلة أو منفصلة، واقع مجزأ..مفلا يحاور كمفكر مستقل وانما انطلاقا من آخر يتكلم داخله وبلسانه...في أسلوب لا يخلو من مراوغة..في مثل هذا الوضع لا يعبر المفكر العربي الا عن وهم يقدم له على أنه حقيقة، ويستنبط بكونه الجوهر الخفي، ويتم الدافع عنه باعتباره مبدأ مقدسا..يعيش المفكر العربي صراعا متعدد الأوجه.:

ا- صراع ضد ذاته التي تأبى الخضوع لما هو مطلوب منها الرضوخ له خارجيا.

2- صراع ضد مؤسسته التي بقدر ما يبدع ويكتب تضغط عليه كي لا يفلت من زمامها.

3- صراع ضد مجتمعه الذي يحاول فرض فكره عليه.

وهو يأبى الخضوع دائما للمألوف فيه..يصارع ذاته الاجتماعية العامة الراقدة تحت ركام من الخرافات والطقوس والمثل السائدة التي تضغط على أناه المنطـ-لقة، وذاته المتحزبة التي تتحرك ضمن النطاق المرسوم لها، وذاته الإنسانية العامة في اطارها الكلي..هذه الذوات متداخلة تعيش صراعها الثلاثي في آن واحد معا، ولكن هذا الصراع المتعدد لا يستقر على حالة واحدة .فالواقع الذي يعيشه المفكر العربي مضطرب، وهذا الاضطراب نابع م نطبيعة النظام السائد...لذلك يمارس الفكر احتيالا على المبادئ التي وضعها، وسطوا على الأفكار التي نادى بها..»(27). واذ تعاظم ت خريب لعبة الاستقطاب التي تمارسها السلطة في بلدان كثيرة لبعثرة المثقفين وضربهم بعضا ببعض، بحيث يستعر صراع أفقي سرعان ما يتطور الى تفسخ في صفوف المثقفي، بحيث تضمر فاعلية الصراع العمودي بين السلطة والملتحقين بها من جانب، والمثقفين المعترضين على ممارساتها من جانب آخر، فإن هذه اللعبة تزيد من ارتفاع الجدار المسدود في أفق السياسة العربية، تعاقل مسار التطور الطبيعي السليم للمجتمع، وتسمح باستفحال التملق والنفاق والرياء أسلوب تعامل يومي، بما يولده هذا من تخريب سلوكي لا يقتصر على ممارسيه بطرفيهم، وإنما يشمل المجتمع بأسره. ولئن رأى فهمي جدعان أن التعليل القوي الذي يمكن أن يمثل أماما هو أن باعث التملق أو النفاق أو الرياءأ «ليس الا الخوف الذي هو جماع العلاقة غير المتكافئة بين السيد والعبد..ويتعلق بهذا الباعث اختلال العلاقات السياسية بين القوى الاجتماعية دال المجتمع او خارجه اختلالا يفرض على بعض هذه القوى تملق قوى أخرى لأخطار

محددزة تثير الخوف» (28)، لا ننسى انذار هارولد لاسكي المتكرر في كتابه «تأملات في ثورات العصر» بأن الثورة وليدة الخوف. ولعل وصف الخوف بجماع العلاقة بين ال سيد والعبد يعيدنا الى ما أكده أبو يعرب المرزوقي، الذي بحث في هذه العلاقة مرارا، اذ رد كل ما نعانيه من العلل الى فساد النظام التربوي (29). ألم يشدد أرسطو من قبل أيضا على دور التربية الرئيس كعنصر أساس للسياسة؟ بل ألم يدعو نبينا العربي الناس الى الاهتمام بحسن تربية من سوف يصبحون حكاما وو،لاة قبل أن يتولوا أمر الأمة فيفسدوه. لعل من الصواب أن سأل أنفسنا في المقابل لدى اتقاد أداء حاكم أو صاحب سلطة: من أين جاء هؤلاء أصلا؟ أليسوا من إفراز مجتمعهم، وبالتالي أليست هي مسؤولية المجتمع بسائر حلقاته ومستوياته، ابتداء من الأسرة في البيت ومرورا بالمدرسة وكل مؤسسات الإعداد والتأثير في التكوين الفكري والأخلاقي والسلوكي للفرد؟ اذا أخفق هذا المجتمع أصلا في تربية من ـ أفرزهم ـ بشكل أو بآكخر لتولي أموره، تماما كما أخفق في منعهم من الانحراف عن السبيل السوي في ادارة هذا المجتمع بعدما تولوا أموره، فالمجتمع بأسره مسؤول، لا الحاكم المستبد المستلط فقط. ربما اتفقت اكثرية الأمة مع المرحوم محمود رياض، الأمين العام الأسبق للجامعة العربية، عندما اشتكى في أواخر تجربته وحياته من أن «المصير العربي لا يقرره الشعب العربي، وانما مصير الأمة في يد أشخاص يصرون على الانفراد في الرأي» (30). ولكن هل كان هؤلاء الأشخاص ينفردون هكذا لو أن الأمج كافة أصرت على حقها وواجبها في الإمساك بزمام أمرها وتقرير مصيرها عبر أوسع مشاركة في تحديد الأهداف ورسم السياسات واتخاذ القرارات، مهما دفعت من تضحيات لمنع اغتصاب هذا الحق؟ إ تلك التضحيات مهما عظمت، كانت سوف تظل أقل بكثير من الخسائر الهائلة التي نجمت عن العبث بأهداف الأمة ومصيرها وحقوقها على نحو ما عشنا في العقود الأخيرة. هنا تبدو مسؤولية المثقفين مضاعفة عن هذا الوضع، في اطار مسؤولية المجتمع بأسره. إنهم مسؤولون بقدر ما هم يشتكون ضحايا، ويقدر ما باتت الأمة بأسرها ضحية أيضا

.اذا كان الدولة غير قادرة ـ لو أرادت ـ على فرض الدين والأخلاق على المجتمع والتحكم بذوقه، اذ لا يجدي اصدار مراسيم وقوانين بحظر الكذب والفاق والرياء والأنانية والتواكل والكسل والجبن والادعاء، أو بالحض على الصدق والأمانة والشجاعة والإيثار وحب الوطن والتضحية لأجله، فإن للمثقفين بالتأكيد دورهم الرئيس في محاربة قيم وتكريس أخرى، والقادر على تصويب انحرافات سلوكية ونشر بدائل سليمة، بأكثر مما تملكه الدولة. شدد غوستاف لوبون علىٰ أن «الذي يقود العالم هو المبادئ، ومن ثم أولئك الذين يتقمصونها وينشرونها» (31) إن المثقفين هم الذين يتقمصون المبادئ وينشرونها، ثم يضعون المبادئ بجانب الأخلاق كعامل رئيس في تطور الحضارة، بحيث تتحول هذه المبادئ ببطء الى مشاعر، فتصبح جزءا من الأخلاق، وبالتالي تنفلت من تأثير الجدل، على نحو ما أتم لوبون قوله. لكن حالتا العربية عاشت وضعا مختلفا في العقود

الأخيرة: لقد تضافرت تأثيرات قهر المسدس والسوط للفكر واللسان، وعدم الاعتراف بالتنوع والتعددية الثقافية، والسكوت على تغليب طارئ هجين على دائم أصيل، وطغيان دور منثقف التبرير وإصدار الفتاوى المعلبة حسب الطلب على دور مثقف التغيير والتطوير، وتعاظم الدور الإفسادي لنمط الحياة الاستهلاكي الذي جعل من حيازة المال عن أي طريق أولوية مطلقة ،وانتشار ثقافة رد الفعل اللاهثة في عالم عج بالمستجدات والمتغيرات والفوضى، واشتداد الاستقطاب بين التمحور حول الذات تقوقعا في موقف دفاع سلبي يستنجد بالماضي في مواجهة مستقبل مختلف من ناحية، والتبعية المستسلمة المستلبة للخارج انسلاخا من الذات واستقالة من الانتماء الطبيعي والواجب القومي والوطني والمجتمعي والثقافي، والرضوخ للتهميش، واستسهال الهجرات الثقافية تغليبا لسلامة شخصية على مصير الأمة، مما قلص فاعلية التأثير الايجابي للمثقفين العرب في وقف التدهور ودفع مسار التطورو المجتمعي في الاتجاه الصحيح.

ما بين تحديات قمع محلي وتبعية ثقافية وجائحة العولمة:

إن النمو السياسي، أو التحديث السياسي، تعبير دائم عن حيوية المجتمع، وهو شرط ملازم للنمو الاقتصادي والاجتماعي عبر تطوير بناء الأمة/الدولة، وتعزيز ا لمشاركة الشعبية في الحكم، وتعبئة طاقات المجتمع وحسن استثمارها لتعزيز تغيير اجتماعي متعدد الأبعاد في سياق التطور الحضاري العام. يتضمن النمو تغييرا مستمرا ومتجددا بالضرورة. فالسياسة تتغير كلما فشلت نتيجة خلل ذاتي في تخطيطها أو كفاءة تطبيقها أو سلامة الأداء في تنفيذها، وتتغير كذلك عندما تقع تحولات أو مستجدات تتطلب عناصر وأساليب مختلفة في التعامل معها. لكن نجاح التغييرفي السياسة يعتمد على سلامة منطلقاته أصلا، وعلى انسجامه مع تطلعات المجتمع وأهدافه العامة ومصالحه، وحسن تعامله مع التحديات الذاتية والداخلية والخارجية. إن تكريس ما دعت اليه المدرسة الأمريكية القائلة بتجريد الدولة من مضمونها القيمي والأخلاقي، وخاصة ما نشط فيه أبرز مجددي هذه المدرسة المعاصرين، مثل هنري كيسنجر، في الثلث الأخير من القرن العشرين على هذا الصعيد، قد جعل الإرهاب يبرر طريقا الى السلطة، في موازاة تكريس السلطة بحد ذاتها خيرا ساميا وغاية تبرر وسائل الوصول اليها والمحافظة عليها دون اكتراث بوحشية تلك الوسائل وإجرامها. لقد انتشرت عسكرة الأفكار وتسليحها بالقمع والقسر والإخضاع، بحيث خفت صوت العقل، وتلاشى دور الحكمة، وسيقت البشرية أكثر الى العنف والحرب. لعب الموقع الاستراتيجي لوطننا العربي، والأهمية المتزايدة لثرواتنا النفطية، والاستهداف التاريخي لحضارتنا العربية/الإسلامية، دورا هاما في مضاعفة الحساسية الخاصة للمرحلة الراهنة من الحياة العربية المعاصرة، واشتداد السعي الخارجي الى استباحتنا أرضا وأمة ودورا وقيما وثروات. كا لضعف البنى الثقافية والسياسية دوره السلبي في ضعضعة حصانة الأمة واهتزاز مناعتها،

*بحيث توالت التراجعات والانهيارات اليت كن أبرز محاورها ما تلاحق في سياق ادارة الصراع ضد الغزوة* العنصرية الصهيونية. وقد بلغ المأزق ذروة خطورته في لجوء حلقات حاكمة ومتحكمة الى تبرير هذه الغزوة وكيانها ثقافيا، بعدما استجابت لتعليمات خارجية بتبريرها سياسيا واقتصاديا، بحيث شهدنا تسليم النظام العربي ال إقليمي المتداعي بها. كان منطقيا ,أن يقف هذا النظام عاجزا مشلولا بعد ذلك أمام المطالب والأوامر الخارجية المتصاعدة في سقفها، والتي تجاهر حاليا بأهدافها في اعادة تنميط قيم أمتا وعقيدتها وسلوكها وفكرها وتاريخها بما يلائم احتياجات الهيمنة الأمريكية المتطابقة مع احتياجات الهيمنة الاقليمية الصهيونية. لقد صار مفهوما أكثر مغزى ما دعا شمعون بيريز الغرب اليه قبل أكثر من عشر سنوات، عبر صحيفة الفاينشيال تايمز اللندنية، بقوله :«لقد بات علينا الآن بعد سقوط الشيوعية أن نعيد تعليم المسلمين قراءة القرآن وفهمه»! لقد بلغت استباحتنا درجة التدخل المخابراتي الأمريكي السافر في مناهج التعليم لدينا ومحتويات كتبنا المدرسية وقوانيننا وعمل المرجعيات الفقهية الدينيةم، بل وفي نصوص وتوجهات خطب الجمعة أئمة المساجد في عدة دول عربية وإسلامية، ناهيك عن مراقبة الانتاج الأدبي والفني وما تنشره مؤسساتنا الإعلامية من انتاج مقروء ومسموع ومرئي، والاعتراض على هذا المسلسل التلفزيوني، بما تجاوز الهيمنة على الثروات وعلى سياسات وقرارات حكومات الى مسخ وتغيير خصائص هويتنا ومعتقداتنا وسلوكنا *وحياتنا اليومية، أمة وأفرادا. ما كان هذا ليحدث لولا* الانقسام المتشرذم للنخب السياسية والفكرية والاقتصادية العربية على أسس قطرية وفئوية تغلب التناقضات الثانوية على التناقض الرئيس، بل وتقدم مصالح ذاتية صغيرة تافهة على اجماع الأمة وحقوقها والإرث والمصير المشتركين. ما كان هذا ليحدث لولا الإفراط في القمع الذي مارسته عقليات متخلفة قصيرة النظر استمرأت حل بعض عقدها بتوظيف قسري للفكر والمفكرين، والثقافة والمثقفين، خدما في ديوان السلطان، جنبا الى جنب مع الجلاديين والخدم والحرس والجواري، وأصرت على حظر التفكير والتعبير ارج اطار خدمة السلطان وإرضاء نزواته، وعلى مسخ الدور المسموح به للمفكر والمثقف الى مستوى دور المهرج أو المخبر أو كاتب الفتاوى المتبدلة والمتقافزة بين النقيض ونقيضه لتناسب مزاج السلطان المتقلب ورغباته العابثة. لقد وسعت العقليات المتخلفة المهيمنة ماطق تحريم التفكير والتعبير، بحيث قصرت خيارات المفكر والمثقف على الخضوع القسري والنفاق الرخيص لها، أو الانزواء والاحتماء من بطشها بالكف عن ممارسة دوره وواجبه والابتعاد عن الشأن العام، أو حتى الهرب من الوطن بديلا لمواجهة غير متكافئة لا يتورع السلطان فيها عن ممارسة التجويع والتشريد والقتل، بحيث تتجدد مأساة الحلاج ومحنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد في سياق العلاقة المريضة ما بين السياسي والثقافي. وهكذا كثرت حالات اساءة السياسية لنفسه وللمجتمع اذ اعتبر الثقافة الانتقادية أو الاعتراضية أو الاحتجاجية خروجا على

النظام والقانون و«طاعة أولي الأمر (!!)». أفلا يجعل مثل هذا النهج النزول الى تحت الأرض بديلا مرجحا لكثير من نخب المجتمع الأصيلة الفاعلة لإطلاق توتراتها بمقابلة العنف بالعنف، بديلا للانكفاء الذليل؟

لا نغفل كذلك المستوى الخطير الذي بلغته الأمية في المجتمعات العربية، بما في ذلك الأمية الثقافية التي تعاني منها نسبة عالية متزايدة من المتعلمين والخريجين الجامعيين وحتى بعض أساتذة الجامعات، اذ تفاقمت السطحية والابتذال والتسليع في الانتاج الثقافي، والانتشار الواسع للتبعية الثقافية متعددة الأشكال التي تقتل روح الإبداع والابتكار والتطور الذاتي وتمسخ هوية المجتمع وفاعليته. لا نغفل أياض دور التدمير الذاتي الذي مارسناه طويلا على مستويات متعددة بالوقوع في فخ الصدام المفتعل بين القومي والإسلامي. رد العلامة محمد حسين فضل الله هذا الصدام بحق الى تخريب مارسته الشعوبية في صفوفنا نتيجة تقديم السياسي مصلحته الآنية الضيقة على مصلحة الأمة ومصيرها، مؤكدا أن التاريخ الإسلامي العربي لم يعرف أي جدل بين العروبة كعنوان إنساني والإسلام كعنوان فكري. تتحمل السلطة الحاكمة والمثقفون والساسة والمجتمع بأسره مسؤولية علاج هذه الظواهر الخطيرة عبر توحيد الجهود، لا تكريس التنافر والتباعد. صحيح أن طبيعة السلطة وأجهزتها متمركزة لا تحتمل سوى النزر القليل من الحركة والمرونة والتطور، بينما الثقافة والحضارة تزخران بالتفاعل والتبادل الفكري والحركي والانطلاق في آفاق وسعت الانفجارات المعرفية ووسائل الاتصال والتواصل الإنساني مداها على نحو فاق حتى الخيال، لكن الصحيح أيضا أن التوازن في العلاقة المتبادلة في اطار هذين الخصيصتي المتناقضتين، بل وعلى الرغم منهما، قد سمح بتعايش مبدع بناء في حالات مجتمعات كثيرة، الأمر الذي لا يزال بالإمكان تداركه في حالتنا العربية.

واذا كانت السلطة بطبيعتها لا تتنازل عن شيء من سطوتها الا تحت ضغط ما، ولا تعيد بعض ما اغتصبته من حرية أو حجبته من دور ومسؤولية الا بمقدار ما يحتاجه درء خطر يهددها، فإن مسؤولية المثقفين العرب في انجاز هذا التدارك مضاعفة، وتبدو المهمة أكثر يسرا في ظل أوضاع دولية عاصفة تهدد باجتثاث دول وإمبراطوريات. لقد تحدث بعض المنظرين الأمريكيين في السنوات الأخيرة عن بعد رابع للسيطرة الأمريكية على العالم هو البعد الثقافي، الذي أضيف الى الأبعاد العسكرية والاقتصادية والسياسية. وقد شهدنا كيف أخذ هذا البعد شكل التدخل السافر الوقح في استغلال حاجة المجتمعات العربية والإسلامية الى التغيير والتصويب والتطوير لكي يفرض علينا توجهات وتعديلات واجراءات تجعل ما تجادلنا طويلا بشأنه من غزو ثقافي وشيك واقعا صارخا وجائحة ملموسة تصر على استسلامنا وارتهاننا وانقيادنا لها. شدد بستر ثرو، أبرز منظري العولمة الراهنة، على أن «الثقافة الأمريكية ليست الثقافة المهيمنة، وانما هي الثقافة الشاملة». في نفس الوقت، أكد تقرير رسمي لمجلس الأمن القومي الأمريكي أن «الولايات المتحدة سوف تؤيد أكثر الطغاة سفكا للدماء ما دام يلعب على هواها، وسوف تعمل على

إسقاط حتى ديموقراطيي العالم الثالث اذا ما خرجوا عن خدمة أغراضها» (32). وبينما تستخدم الولايات المتحدة أقنعة الديمقراطية وحقوق الإنسان لإخفاء الوجه الحقيقي لغزو واحتلال دول والسيطرة على أخرى والتحكم حتى بالسياسات الداخلية والأنماط الثقافية والانتاجية والحياتية لعشرات الدول والمجتمعات، فإن الكثير من المسؤولين الأمريكيين قد صرحوا علنا في مناسبات كثيرة أن الولايات المتحدة لن تسمح للإسلاميين بتولي زمام الأمور في العراق ودول أخرى حتى لو فازوا في انتخابات برلمانية حرة. بل إن كولن باول، وزير الخارجية الأمريكية لم يتردد في أن يعلن في شهر تشرين الأول (أكتوبر) 2003 أن الولايات المتحدة سوف تتبنى التعددية في التعامل مع شؤون العالم كلما أرادت، وسوف تكون أحادية كلما رغبت في ذلك! تحدد مثل هذه المواقف بعض الملامح الحقيقية لجائحة العولمة بصيغتها الأمريكية الراهنة. وصف محمد عابد الجابري ثقافة العولمة هذه بأنها «جديدة غير مسبوقة، إشهارية إعلامية سمعية وبصرية، تصنع الذوق الاستهلاكي والرأي السياسي، وتنشر عبر ثقافة الاختراق المحملة بأيديولوجيا الاختراق خمسة أوهام هي الفردية والخيار الشخصي والحياد وثبات الطبيعة البشرية وغياب الصراع الاجتماعي (33).

تستدعي المواجهة العربية لهذه الجائحة مشروعا ثقافيا تجديديا يجعل الأمة بأسرها هدفه، منطلقا ممن حاجات الغالبية الساحقة من الناس، اذ لا مجال لثقافة محايدة أو مترفعة عن هموم الأمة ومآسي المجتمع. نشدد هنا على أن تجديد أية ثقافة لا يمكن أن يتم الا من داخلها، بغض النظر عن مدى تفاعلها مع الثقافات الأخرى، وهو تفاعل رأى محمد عابد الجابري زن آلية التأصيل الثقافي تشكل إطاره الملائم، اذ تتيح الانفتاح على منجزات الحضارة الغربية ومفاهيمها الفلسفية والعلمية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه نظريا، كما تتيح التحرر وتعزيز الاستقلال بما ينسجم مع خصوصياتنا ويفي حاجاتنا المستقبلية. كما شدد على أن التأصيل الثقافي لا يعني النقل والاستنساخ للأفكار والمفاهيم الحديثة، بل استنباتها في تربة أصيلة تجعلها قريبة الى رؤانا وشديدة الاتصال بتصوراتنا الفكرية والروحية (34). إن الحاجة الى مثل هذا المشروع الثقافي العربي تفرض أولوية البعد الإنساني/الثقافي/الاجتماعي للتنمية التي طغى على مشاريعها الهزيلة المضطربة عمليا البعد المادي الاقتصادي لمصلحة قلة غنية متحكمة غالبا. لعل من أهم غايات المفترضة لهذا المشروع التأسيس لنسق قيم إيجابي يلتزم مرجعية أخلاقية/شعبية/عقلانية تنطلق من الذات الحضارية للأمة، وتحترم الصفات والخصائص المطلوب توفرها في المثقف من وعي شامل وقدرة على الالتزام بما يقول ويكتب، وقدرة على التأثير في مجتمعه وما وراء مجتمعه، وشجاعة الممارسة الدائمة للنقد الذاتي جنبا الى جنب مع ممارسة نقد الآخرين. أو - بصيغة أخرى - الخصال الثلاث التي اشترط بول بوفيه توفرها معا في المثقف المسؤول، في سياق وصفه إدوارد سعيد في كتابه «إدوارد سعيد ومهمة الناقد»: الاتساع والعمق في المعرفة، والرصانة

التاريخية والأكاديمية، والبعد الأخلاقي والقيمي في الموقف السياسي الذي لا تقوم حضارة بدونه.

لقد آن الأوان لعلاج الانكسار في الوعي المتوازن للهوية والدحاثة وما بعد الحداثة، وتصويب معادلة التواصل والتفاعل البناء ما بين التراث والبناء المستقبلي، وما بين الذات الحضارية والعالم الخارجي، بحيث تستعيد الأمة مناعتها وتفجر قدرات الإبداع لديها في آن معا، مقاومة الجمود والانغلاق والتبلد والانهيار وما يقابلها على ضفة الفشل الأخرى من انبهار بالآخر وتبعية وتقليد واستلاب له وغرق في إحباط واستسهال التذرع بالعجز والاستسلام للتجزئة والتفتيت والغزو، وبحيث تسقط كذلك البدائل المهينة التي حاصرت المثقف بين استقالة من الذات وخيانتها، أو الانكفاء والانزواء السلبي، أو الكمون المتحفز لقفزة في المجهول، أو الارتهان للسلطان، أو الهروب من الوطن، أو التنكر للذات الحضارية للأمة والانسلاخ منها. بغير هذا يزداد اضطراب حركة الفعل المجتمعي والفكري والسياسي وعجزها عن فهم المشكلات الحضارية الراهنة والتعامل مع التحديات الخارجية والداخلية، اذ يتجمد المعيار الفكري الذاتي ويندفع الواقع العربي في حركة تطوره الذاتي الى التيه ويصبح مستباحا أكثر لجذب مراكز التأثير الخارجية. يبدأ قيام المثقف بواجب الدفاع عن الأمة واستنفار مقومات الهوية لحماية ذات أمته وأصالتها ووجودها الحضاري ووحدتها ودورها الإنساني وتحصينها ضد الغزو والتفسخ والتحلل القيمي والأخلاقي والبنيوي من استعادة الوعيالذات والثقة بها، وتكريس احترام البحث عن الحقيقة. هنا تبرز مسؤولية العقل النقدي المستقل ذاتيا ووظيفيا عن ضغط مؤسسته السياسية، لا عن الالتزام والاهتمام السياسي، بحيث يفرض احترام استقلاله ودوره في إضاءة مواطن الخلل واقتراح الحلول لتصويب الأداء، دون خشية من بطش سلطوي أو ضغوط مراكز قوة ونفوذ. كلما توفرت حرية الفكر تصبح مهمة العقل النقدي أكثر سهولة، وتصبح قدرته على الإسهام في الإصلاح والتصويب أكبر فعالية. إن مسؤولية المجتمع في هذا الصدد أساسية لضمان توفير هذه الحرية التي تعيش مجتمعات كثيرة مفارقة ارتفاع مستواها أيام الخضوع للاستعمار الأجنبيو انخفاضه في ظل أنظمة ما بعد ا لاستقلا! إن احترام دور العقل النقدي شرط رئيس لتحقيق الانتصار العربي الأكبر، أي الانتصار على الذات عبر علاج مواطن الخلل والقصور والتقصير فيها، شرطا مسبقا ورديفا للانتصار على العدو الغازي. إنه كذلك الخيار الثالث الصائب في علاقة الثقافي بالسياسي المتارجحة بين نقيضين عبثيين مدمرين: الإفراط في إدانة السلطة وتحميلها كل الأوزار، أو الإفراط في تقريظها وتبرير تسلطها وفشلها. واذ ترتبط فعالية العقل النقدي ارتباطا وثيقا بالبحث عن الحقيقة كما هي، لا كما تريدها سلطة حاكمة أو جهات صاحبة نفوذ، فإننا نستعيد هنا شكوى مطاع صفدي من «افتقاد ثقافتنا العصرية من تقاليد البحث عن الحقيقة، من عدم الشعور بالحاجة الوجودية بعد اكتشاف الحقيقة» (35). في نفس الوقت، نشاطر نبيل على القلق من بطء حركة أمتنا في عالم صار سلسلة

لامتناهية متسارعة الإيقاع من جولات الهدم واعادة البناء، بحيث جلنا جوعى للحكمة والمعرفة ونحن غرقى في بحر المعلومات والبيانات، عالم بات يغص بالاحتمالات والتوقعات واللايقين، الى الدرجة التي أصبح الإنسان معها يخشى النجاح قدر ما يخشى الفشل (36).

ذهبت أوساط نخبوية عربية الى التشديد على الحاجة الملحة لاستراتيجية ثقافية تعزز ثوابت الأمة العربية، بحيث تعوض الغياب الكارثي الراهن للاستراتيجية السياسية والعسكرية، وتتصدى لغزو جائحة طاغية تقمع القيم العربية وتجتثها استكمالا لاحتلال الأرض والإرادة باحتلال العقل العربي. بينما قد شدد البيان الختامي للمؤتمر القومي - الإسلامي في دورته الثالثة (بيروت 12-2000/1/23) على أن الموقع الثقافي العربي الإسلامي الذي تتكاثف حملات الاختراق الموجهة ضده قد بات «خط الدفاع الاستراتيجي الأخير للأمة، هوية وشخصية ووجودا». أما محمود أمين العالم فقد طالب بتشكيل برلمان للمثقفين العرب يضع برنامجا عاما لعقد اجتماعي عربي قومي تلتزم به الأمة العربية يواجه التحديات وجيب عن تساؤلات الواقع الربي، وإنشاء جامعة للشعوب العربية تعبر عن كافة القوى الشعبية العربية وتصبح سلطة فكرية وثقافية تساند جامعة الدول العربية شعبيا وديمقراطيا، بحيث تكون للشوب العربية قوة في وضع القوانين واتخاذ القرارات ومراقبة التنفيذ. إننا نشدد من ناحيتنا، في كل الأحوال وأيا كانت الوسيلة التي تعتمد خلاصا من المأزق الراهن، على أهمية أن نرفض ونستهجه أحادية ثقافية تفرضها مصلحة فئوية أو سلطوية قطرية أو اقليمية، تماما كما نرفض ونستهجن أحادية ثقافية تجتاح العالم مدعومة بقوة عسكرية طاغية، ومدفوعة بمصالح اقتصادية هائلة ونزعات هيمنة عنصرية. لكن هذه الدعوات الى نظام ثقافي عربي جديد، أو الى استراتيجية ثقافية عربية تعوض غياب الاستراتيجية السياسية والعسكرية، أو الى أداء ثقافي مختلف، تحتاج قبل كل شيء الى الانطلاق من وعي بالذات والآخر والواقع، وإدراك للأهداف التي تلتقي غالبية الأمة عليها. وبالتالي فإن الوعي بحقيقة الأزمة الثقافية العربية وأبعادها شرط رئيس لمثل هذا الانطلاق.

استعرض السيد يس مثلا في هذا لأسياق وظائف الثقافة في أي مجتمع، والتي تهدف أساسا للحفاظ على أنماط الانتاج السائدة وعلى عملية اعادة الانتاج، فميز بين ثلاث وظائف للثقافة:

1- تمد ثقافة المجتمع أعضاءه بتبريرات لشرعية نمطي الانتاج والتوزيع السائدين.

2- تمد الثقافة الفرد عبر اجراءات التنشئة الاجتماعية المقبولة ببنية دافعية تربط ب ين هويته ونمط الانتاج السائد.

3- تمد الثقافة أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

قرر السيد يس أننا نعاني بالتأكيد أزمة ثقافية عربية ثلاثية الجوانب: أزمة الشرعية وأزمة الهوية وأزمة العقلانية العلمية بدليل عجز النسق الثقافي للمجتمع العربي عن القيام بتلك الوظائف، داعيا الى نظام ثقافي

عربي جديد، بعد تحديد واع دقيق لفاعلين اجتماعيين يتولون مهمة صياغة هذا النظام الثقافي العربي الجديد، ويقترحون ويحددون استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعي، لصالح الجماهير العريضة للأمة (37).

أخيرا، اشتد الجدل في السنوات الأخيرة بشأن الهوية التي لاحظ محمد نور الدين آفاية أن الاتكاء عليها والتغني بها يكثر كلما اشتدت أزماتنا وتخلخل نظام القيم والعلاقات وطرق التصور والتنظيم، فتتعدد الرؤى والمعالجات ويختلف التأويل (38)، ومثله رأى أنور عبد الملك الإنسان العربي المعاصر يبدو «إنسان استرداد الهوية قبل كل شيء، فهوية المجتمع القومي، وضمن هذا الاطار، هويته الذاتية الخاصة التي يعكس تمزقها هوان المجتمع» (40). نبه كثير ممن اشتركوا في هذا الجدل الى أن نقطة الانطلاق في سعي العربي لاسترداد هويته، أو للدفاع نها، ستبدو نفيا للآخر تتضافر فيها صور الحق والرفض والغضب، أو أن الذات لا تجدد نفسها الا من خلال تعيين الآخر وتمايزها عنه، فهي مرتبطة بالصراع والمجابهة، أو أن عالمنا دخل مرحلة صراع الحضارات والثقافات وتصادمها الى تحاورها وتفاعلها بمنأى عن نقل هوية وطنية أو قومية. لكن المسألة قد تجاوزت الآن ترف نقاش نظري، أو تحليل أكاديمي، مثلما تجاوزت مواقف تحددها وساوس وهواس وظنون ومخاوف، فسواء نقر بالصراع أو ننفيه، نحن نتعرض لاعتداء سافر شامل لم يتورع عن إشهار أهدافه التي تتجاوز اغتصاب أرضنا وثرواتنا وإرادتنا وحرية اختيارنا الى اغتصاب عقولنا واجتثاث جذور انتمائنا الضحاري والتحكم المباشر في إعادة صيغة تكويننا الفكري والثقافي والعقدي. إن الآخر محكوما بمبدأ توماس هوبز «الإنسان ذئب للإنسان» يغزونا فعلا وجهرا، عسكريا واقتصاديا وإعلاميا وثقافيا وقيميا، لدحر مبدأ «المؤمن أخو المؤمن» و«الإنسان أخو الإنسان». إن مهمة غزو ابتلع فلسطين والعراق ويتحفز لابتلاع المزيد، وغزاة يسعون الى شرائنا بأموالنا واستعبادنا بتواطؤ بعضنا وخنقنا بأيدينا، لا تحتمل أن نغرق أكثر في مزيد من الجدل العابث اللامنتهى حول جنس الملائكة..لا تحتمل المجابهة التي فرضها الآخر علينا التأجيل في أن يوحد كل منا قلمه مع ضميره وعقله وبندقيته، وأن يتوحد مع إخوانه عبر حدود العار وأسوار التجزئة المفتعلة، دفاعا عن وجوده فردا وجماعة ومجتمعا وأمة وقيما وثقافة، بل دفاعا عن حقه الطبيعي في الحياة والتفكير والانتماء والمشاركة.



هوامش:

(1) Von Grunebum : l'identité culturelle de l'Islam, Gallimard, 1979

(2) في ندوة «نحو نظام ثقافي عربي جديد» ،صفاقس، تونس، 22-24/7/1991، وفي مقالته «المسألة العراقية تكشف هزال البنى الثقافية السائدة في الوطن العربي»، حوار (الملحق الشهري لصحيفة البعث)، دمشق، 44/8/2003، ص7-9.

(3) عادل حمودة، أزمة المثقفين وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، ط1، 1985، ص 266.

(4) في : علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، ص 31.

(5) محمد جابر الأنصاري، انتحار المثقفين العرب، ص 254.

(6) د. عبد السلام المسدي، من الواقع الفكري والجدل الجديد، الاتحاد، أبوظبي، 1999/10/02.

(7) Karl E Meyer, The Dust of Empire, Century foundation U.S.A. 2003.

(8) Thomas, fredman, The Seexus and the olive - London 1999.

(9) عز الدين دياب، الفكر العربي، العدد 70، بيروت الربع الأخير من العام 1992، ص 44.

(10) ORBIS, No. 3, 1967.

(11) صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، مواقف، العدد 4، بيروت، أيار/حزيران (مايو/يونيو) 1969.

(12) في ندوة بالجامعة الأمريكية في القاهرة، نشر تقرير مفصل عنها بعنوان «الآن علينا الإقرار بالهزيمة» في: الاتحاد، أبو ظبي، 2002/9/23، ص 30.

13) طارق البشري، الفشل والنهوض، الوسط، لندن، العدد 71و 1993/6/7و ص 33.

(14) زينب حفني، عرب في مهب الريح، الشرق الأوسط، لندن، 23003/3/22، ص 20.

(15) مارسيل بريلو ،علم السياسة، منشورات عويدات، بيروت، 1974، ط1، ص 86.

(16) شاخت وبوزوت (تصنيف)، تراث الإسلام، ج3، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1978، ص 33.

(17) محمد علي الفاروقي التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1963، ص 54.

(18) المستقبل العربي، بيروت، العدد 199، أيلول (سبتمبر) 1995، ص 117.

(19) شرودر، كنتريك، دافيد، التسويق السياسي، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1983، ص 41.

(20) الاتحاد أبو ظبي، 2001/2/12.

(21) المستقبل العربي، بيروت، العدد 160، حزيران (يونيو) 1992، ص 158.

(22) محمد جواد رضا، العرب وهذا السقوط الأخير، المجلة، لندن، العدد 605، 1991/7/11، ص 69.

(23) فرنسيس ستونز ساوندز، الحرب الباردة الثقافية: المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب، لندن 1999.

(24) عبد السلام بن عبد العالي (باحث من المغرب)، الفكر العربي، بيروت، العدد 70، الربع الأخير 1992، ص 124.

(25) محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، انظر محضر ندوة مناقشة الكتاب في: المستقبل العربي، بيروت، العدد 209ت، تموز (يوليو) 1996، ص 89-115.

(26) الاتحاد، أبو ظبي، 2003/9/25، ص 15.

(27) إبراهيم محمود، أزمة فكر أم فكر أزمة؟، الفكر العربي، بيروت العدد 68، الربع الثاني من عام 1992.

(28) فهمي جدعان، معركة الأقنعة، العربي، الكويت

العدد438، أيار (مايو) 1995، ص 37.

(29) أبو يعرب المرزوقي، تشخيص الأزمة، الاجتهاد، بيروت، العدد 54، ربيع 2002، ص 126.

(30) الحياة، لندن، 1990/12/11.

(31) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، دار المعارف بمصر، 1957، ص 167.

(32) The Guardian, London, 253, 1991.

(33) المستقبل العربي، بيروت، شباط (فبراير) 1998.

(34) محمد عابد الجابري، المثقفون العرب في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

(35) مطاع صفدي، أزمة الفكر العربي مع منهجياته، الفكر العربي، بيروت، حزيران (يونيو) 1978، ص 31.

(36) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، الكويت، كانون الأول (ديسمبر) 2001، ص 13.

(37) السيد يس، الحداثة العالمية والأزمة الثقافية، الاتحاد، أبو ظبي، 2001/11/1، ص 30.

(38) الهوية والاختلاف، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، ص 15.

(39) أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار/حزيران (مايو/يونيو ) 1986، ص 78.

(40) الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1981، ص 46.

# المثقف والهوية

عبد الله التايه *

**المثقف والتحديات المعاصرة:**

يواجه المثقف العربي تحديات صعبة وعقبات عديدة تجعله - غالبا - يؤثر السلبية تجاه الواقع الذي يعيش فيه، خاصة أنه لا يعد نفسه مسؤولا عن الحالة التي وصلت اليها الأمة، فحالة الهزيمة والانكسار قديمة موروثة، والعوامل التي تسببت فيها عديدة، بعضها تتحمل تبعاته ظروف خارجية، وبعضها ترتب على سلبيات وممارسات داخلية، وقد اعتدنا أن نستمرئ إحالة لانكسارات الى العوامل الخارجية، في هروب واضح من تحميل أنفسنا المسؤولية ازاء الكثير من أوضاعنا المحلية، التي تراكمت سلبياتها داخل حياتنا عبر قرون عديدة ساهمت فيها منظومات الاقتصاد والاستعمار والأفكار الجامدة، التي عطلت التفكير وأدت هذه المنظومات الى أن يكون التخلف العلمي والثقافي والاقتصادي من نصيب شعوب كثيرة ومنها منطقتنا العربية، وعليه ازداد العبء الذي يواجه المثقف العربي، فعليه الآن أن يدخل الى جوهر الصراع بين التقدم والتخلف ليكون له دور ايجابي مؤثر في تخليص النظم الاجتماعية والفكرية من جمودها.

وليس من اللائق بالمثقف العربي أن يربأ بنفسه عن حاجات مجتمعه وقضاياه المصيرية، وأن يبقى حبيس دائرة التنظير والتجريد متجاهلا رسالته الثقافية والاجتماعية، بل عليه أن يجابه آفات الواقع، وأن يتصدى بشكل واضح للنظم التربوية والتعليمية العقيمة التي تتبع أسلوب التلقين والنقل والتقليد، فتجعل العقل العربي مستهلكا للثقافة، ليس له نصيب من الإسهام في انتاجها، وكأن هناك مخططا لإماتة ملكة الإبداع والبحث والتفكير العلمي.

إن المثقف الذي يلتزم بقضايا أمته هو الذي يتفاعل إيجابا مع مشاكلها، ويستغرق في همومها، ولا بد أنه سيصدم بالواقع الأليم حين يعاين النسبة المرتفعة للأمية، أمية القراءة والكتابة، ويرى تعطّل التفكير المنهجي، وكيف يزدحم التفكير العربي بالخرافة والإشاعة والاستسلام...وإجمالا فانه سيكتشف حتما مدى الرداءة الثقافية التي تبثها الفضائيات الى جمهورنا العربي العريض الذي يظن نفسه قد أصبح مثقفا، ومن هنا سيدرك المثقف صعوبة الدور وثقل العبء الملقى على عاتقه.

إن الإنسان بشكل عام مغلوب على أمره ازاء القهر الذي يمارس عليه، وعلى حقوقه الأساسية، لدرجة قد يظن البعض أنه لا يعي ذلك، واذا وعاه لا يملك أدوات مقاومته، والدفاع عن المقهورين هو الدور الطليعي للمثقف. ولنا أن نتساءل عن تحديات عديدة تواجه المثقف العربي، تحتاج منه الى موقف وجرأة النقد والتناول، حيث يشيع لدى المواطن العربي الإحباط السياسي، والثقافي، وجلد

* كاتب من فلسطين

الذات، والانكسارات المتوالية، والبيروقراطية، في حين أن رغبته في حياة ديمقراطية حقيقة هي رغبة صادقة.

كما يلاحظ ظهور العديد من الهيئات الثقافية التي تتجاوز القطرية والقومية الى الاقليمية أو الدولية بهدف التأثير ثقافيا في الشرائح الاجتماعية المختلفة، خاصة في البلدان المتخلفة والفقيرة، وذلك بهدف تغيير نظم وأنماط الحياة السائدة لخدمة مصالح القوى المتحكمة في ا لاقتصاد والاستهلاك..فأين يقف المثقف أمام هذا الواقع وهذه التحديات؟!

إن اقتصار جهود بعض المثقفين العرب على النقل النظري لأفكار الغرب بحجة الاطلاع على الفكر الغربي ومواكبة المدنية والحضارة دون تدبر وإعمال العقل وتخير ما يصلح لواقعنا ومجتمعنا، سيكرس حتما حالة الهيمنة الغربية على واقعنا ومستقبلنا، وسيبقى المثقف مجرد ناقل فاقد التأثير، وهذا الأمر يتنافى مع رسالة المثقف ودوره في التنوير وقيادة فكر الأمة نحو النهوض بالواقع وصنع المستقبل، يقول الكاتب محمد مضية: إنه «في ظروف العزلة والاغتراب اقتصرت جهود المثقفين العرب على مهمة نقل أنساق فكرية من الغرب الى الوطن العربي أفلحت في تعميق التبعية، وإطالة أمدها، وأوهنت طاقة الإبداع، وإنتاج المعرفة بالواقع العربي ومشكلاته وقضاياه الحياتية، وأوهنت من قدرة على قيادة الأمة على دروب النهوض الحضاري وتحرير الإنسان العربي».

لذلك على المثقف العربي أن يغرس روح التفكير العلمي في مجتمعه، وأن يكون في طليعة الرافضين للاحتواء، والقطرية، والمحلية، وأن يعي أن الانفتاح على العالم لا يعني التبعية. كما يتمثل التحدي الحقيقي للمثقف العربي في قدرته على تخليص المجتمع من إحباط وفشل التجارب السابقة التي تسعى ثقافة الهيمنة الى ترسيخها ليصبح العجز والفشل جزءا من مكونات العقل العربي.

**الهوية:**

ترتكز هويتنا العربية الإسلامية على مجمل تراثنا الحضاري، لذلك تبقى هويتنا في ثقافتنا العربية الإسلامية هي التي تميزنا عن غيرنا من كافة الجوانب، وقد اجتهد الكُتّاب والباحثون في تعريف الهوية، فالجرجاني - مثلا - يعرّفها بقوله : إنها «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»، وفي الكتابات الأدبية والنقدية والفكرية تعريفات عديدة منها أن الهوية تعبر عن «خاصية المطابقة، مطابقة الشيء لنفسه أو مطابقته لمثيله»، والهوية هي «حقيقة الشيء..التي تميزه عن غيره».

-أما يوسف مكي فيقول في تعريفها : «هي مجموع السمات الروحية والفكرية والعاطفية الخاصة التي تميز مجتمعا بعينه، وطرائق الحياة ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، وطرائق الانتاج الاقتصادي والحقوق، وهي الوعي المتطور للفكر الإنساني، والإنجاز الرائع».

فالهوية في معناها العام - رغم التوصيفات - هي خصوصية الفرد أو المجتمع عن أفراد أو مجتمعات أخرى، من حيث القيم والمعتقدات والموروثات والتراث، بحيث يصبح للمجتمع أو الأمة ما يميزها عن غيرها، ويطبعها بطابع حضاري خاص تُعرف به.

ويمكن أن نلاحظ أن أي جزء من الهوية الفردية أو

الجماعية يشكلها النقاش والحوار والصراع مع الآخر، فليس هناك هوية تكون منقطعة الوشائج عن غيرها نهائيا، أو تشكلت من ذاتها دون أن يكون لعوامل كثيرة أرا في تشكلها. لذا يمكن ملاحظة تعدد الهويات في مجتمعنا الإنساني، الذي حتما تصاحبها تعدد في الخصوصيات، لذا نشأت العلاقات الثقافية والحضارية والإنسانية بين الشعوب في شكل من التأثر والتأثير دون تنازل عن الخصوصية أو ذوبان الأنساق الخاصة المكونة لكل هوية من الهويات. وهذه الأنساق التي تشكل الهويات للمجموعات الإنساينة المختلفة وعلى مر الصراع الإنساني في البيئات البشرية المتعددة لم تؤد ـ ولن تؤدي ـ الى وجود هوية واحدة للجميع مهما اشتد الصراع والهيمنة، ذلك لأن الهوية مكوّن يدخل في صلب وجود الجماعات وتمايزها.

إن انطلاق المثقف من وعيه لطبيعة مكونات هوية أمته التي ينتمي اليها، وقناعته بهذه المكونات، هو الذي يشكل له خطاب الدفاع عن الهوية وبرنامج العمل والفكر والإبداع، ليعمل على تحصين ثقافة أمته ضد التيارات الثقافية الغازية، ويدعو لمنطلقات تجديدية مدروسة، تفتح آفاق المستقبل، والفكر، والأخذ الواعي من الثقافات بما يناسب هوية الأمة للتحسين والتطوير دون انغلاق على الذات، أو استسلام الى الآخر.

وقد جاء في إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي «تتشكل جميع الثقافات بما فيها من تنوع خصب، وما بينها من تباين وتأثير متبادل، كجزء من التراث الذي يشترك في ملكيته البشر جميعا»، الأمر الذي يحض على التنوع والتباين والتبادل، وليس على هيمنة هوية ثقافية على أخرى، فالمثقف العربي أمامه تحد كبير في هذا الجانب، وعليه مسؤولية جسيمة في التصدي، وفي فتح فضاءات جديدة عصرية مفيدة وضرورية.

**العولمة والحفاظ على الهوية:**

يحاول الغرب تسييد هويته على العالم بكل الوسائل، متجاهلا خصوصية هوية كل أمة، الأمر الذي أوجد أشكالا جديدة من الصراع بين الأمم. وقد تصور البعض أن العودة الى الماضي والتشبث بالأصالة فقط ربما يساعد على التملص من محاولات فرض الهيمنة، كذلك حاول البعض التنكر للماضي والتراث بحجة أنه المسؤول عن حالة التخلف والتأخر عن ركب المدنية، بيد أن الاعتدال والأخذ من الماضي ما يصلح للحاضر ويرسخ الاعتزاز بالهوية، وكذلك الأخذ من الفكر الغربي ما يصلح لمجتمعنا، والتسلح بالأدوات العلمية والفكرية والنقدية الدافعة للتقدم والانطلاق هي أدوات أيضا للحل والفكاك من هذا الشرك.

أما ما يحاوله الغرب من تسويق أنموذجه فإنما يهدف بالأساس الى الكسب المادي، دون عناء التفكير في الجوانب الأخرى للحياة البشرية. فالحفاظ على الهوية يحفظ أصحابها من التفكك والانحلال أو الذوبان في الآخر، والانتهاء من كونهم جماعة ذات تميز.

إن كل أصحاب هوية ثقافية لن يكونوا سعداء بأية هيمنة فكرية عليهم، والثقافة العربية ـ خاصة ـ ذات جذور وأصول تفاعلت مع الحضارات في الماضي، وأنتجت

حضارة راقية خدمت بها الإنسانية في فترة من الفترات رغم اندحار العرب وتراجعهم الآن.

وفي ظني أنه كلما تقدمت عوامل التنمية الاقتصادية في المجتمع، وارتقت مستويات الأداء الاقتصادي، كلما أدى ذلك الى تمتين وترسيخ الهوية، وتعامل أصحابها مع الآخرين من واقع الشراكة أو الندية، وذلك بخلاف الأمم التي تنشغل في طلب العون الاقتصادي، والتي تصبح تبعيتها جزءا من الضريبة التي لا بد أن تقدمها للطرف الأقوى، زضمن رؤية تبعية تزداد بازدياد الحاجة، الأمر الذي لا ينشئ ثقافة مواجهة.. ولا ثقافة قادرة على الصمود، وتبدأ عناصر ثقافية غريبة بالتسلل الى ثوابت الهوية، وكلما حملت الهوية الثقافية عناصر الفكر والعقل والنقد في بيئة ديمقراطية، تكون قادرة أكثر على المواجهة، لذا ليس من المفيد الركون لسلطات غير ديمقراطية تؤدي الى الانغلاق، بل إن فرص تعزيز الندية هي أعلى في ظل الأجواء الديمقراطية المصحوبة بالتقدم الاقتصادي، والمنهج العلمي والنقدي.

إن الغزو كلمة ثقيلة على الأسماع التي لا ترحب بالتغيير ولا تعترف بالواقع الرديء والمتخلف، لذا يمكن القول أن الوسائل الثقافية التي يجري تسويقهبغزارة هي في النهاية تُعزز وتُنشر كنمط استهلاكي غربي، لثقافة مدعومة بقوة علمية وعسكرية وبآليات إنتاج اقتصادي ذات مستويات مرتفعة.

إن أية أمة تقوم بدور فاعل في صياغة المستقبل ونشر أفكار ومفاهيم العولمة، تضع ما تشاء من ضوابط تخدم توجهاتها ومصالحها، والتأثير المباشر لهذا الدور يقع على عاتق الأمم الأخرى الأقل شأنا، ونحن العرب تستهدفنا هذه التأثيرات ربما أكثر من غيرنا، لأننا بالنسبة للآخر القوي سوق استهلاك، وعلينا البحث بجدية في كيفية مواجهة هذه التأثيرات، وعلى المثقفين يقع دور التبصير والتحذير والتثقيف.

ولكي نتجنب الكثير من التأثيرات الضارة علينا، والتخلص من آثار الهيمنة المراد إخضاعنا لها بوسائل عديدة، علينا أن نركز على الحوار والتفاعل الايجابي مع الثقافات الإنسانية بكل ألوانها، ولا بد من الاحتكاك مع الحضارات الأخرى لجسر الهوة المعلوماتية، وهي لا شك فجوة كبيرة وعميقة، فالمثقف العربي بأفكاره الخلاقة يرفع وتيرة الوقوف في وجه الهيمنة العالمية الجديدة، ويعزز إمكانيات التصدي لهذه الهجمة الشديدة على الوطن العربي والإسلامي، فهذا العصر يُلقي علينا تبعة تحديات كبيرة، تستهدف المبادئ والقيم والمواقف الثابتة التي ننتمي اليها، في توجه صارخ لا يقيم وزنا لاستفزازنا، وتهديد ثقافتنا، ووجودنا، وتشويه أفكارنا، ومعتقداتنا، فالذي يحدث خلل واضح في العلاقة بين الهوية هوية راغبة في الهيمنة على الآخرين يعمل أصحابها حثيثين على تنفيذ ذلك، وبين العرب والمسلمين الذين هم أصحاب هوية حضارية إنسانية قديمة، ويشعرون بالخطر بل بالعدوان يهدد وطنهم العربي وعالمهم الإسلامي أكثر من غيرهم، فهل نرضخ لشروط الهيمنة، واحتكار السوق، وقلب المفاهيم، وتستطيح الأفكار، ونتغاضى عن ازدواجية المعايير والاستحواذ على قرارات المنظمات الدولية.

إن محاولات الهيمنة وتسويق الأفكار بطرق غير عادلة هو خروج على نواميس الحياة والكون والطبيعة الإنسانية، والأعراف التي تآلفت عليها الجماعات الإنسانية في كل وقت ومكان، إن المشروع الاستعماري في الوطن العربي، واتفاقية سايكس بيكو، قام بجملة من الاجراءات لتفكيك وحدة المجتمع الإنساني العربي تحت دعاوى طائفية ومذهبية، وقام بالتفتيت الجغرافي لجغرافية متكاملة ومتصلة، يسكنها مجتمع بشري يحوز هوية ثقافية واحدة، ليحكم سيطرته على ثرواته ومنافذه، وأوجد اسرائيل لتقهر الجغرافيا والقيم، واذا كانت حركة التحرر العربي قد أخرجت الاستعمار المكشوف، فها هو يحاول العودة من خلال الثقافة والفكر، فيغزونا في بيوتنا وجامعاتنا وشوارعنا، ونداءات العولمة تحاول كسر الحواجز والنفاذ للسيطرة والإتباع.

نحن العرب لنا مصلحة في الحوار والتواصل والتعاون مع المجتمع الإنساني، خاصة الذي حقق قفزات نوعية في مجالات العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد، وغيرها من المجالات التي تعلي شأن الأمم، وقادتنا في ذلك هم المثقفون والمفكرون والعلماء. إن المصلحة القومية العليا تكمن في التعامل الايجابي مع ألوان المعاصرة والحداثة والثقافة والفنون والاقتصاد والعلوم...فهذه الايجابية الثقافية تساهم في تثبيت الهوية، وتقوية روابط التعاون، ودحر تطلعات الغير الى إلحاقنا وتذييلنا وتهميشنا، وهذا التعاون الايجابي لن يكون معناه بأي حال من الأحوال تنازلنا عن هويتنا، أو تراثنا، أو معتقداتنا، أو خصائصنا العربية والإسلامية، لصالح النظام العالمي الجديد الذي تستهدفنا سياسته المحتكرة، وأطروحاته المستغلة، والذي يمتلك أصحابه ووسائل وأساليب وآليات التحكم بما لديهم من قدرات علمية، وأقمار اصطناعية، وشركات عالمية، ورأس مال متعدد الجنسيات يتحرك في العالم بسهولة، وقدرة عالية على صناعة ثقافية جاهزة مصحوبة بإعلام نشط، لفرض ثقافة بعينها على المجتمع الدولي، مما يؤدي الى انحسار وتراجع المنظومات الثقافية المحلية في ظل تحديات يفرضها عصر الفضائيات، والمعلوماتية، والشكبة الإلكترونية.

كما تجدر الاشارة في هذا المقام الى نظرة المثقف الغربي الى المثقف العربي، ومدى التباين بين هذه النظرة في الغرب في بلد مثل فرنسا بلد الحرية والمساواة وتقبل الآخر منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم، وبثين أمريكا، تلك الرؤية التي تتمظهر في التعالي والتبجح وممارسة الأبوية والأستاذية، غير أن ما يعاني منه المثقف العربي الحامل للفكر هو التوجه المبني على كسر طغيان جبروت أمريكا، وكشف المأساة المنتشرة في جميع الأقطار العربية والإسلامية نتيجة للهيمنة الأمريكية، ومن الطبيعي للثقافة الأمريكية رفض ذلك كما جاء في مقالة الكاتب فهد حسين حسن المثقف بين التغيير والتفسير». فمثل هذه النظرة تقودها سياسة التعالي الأمريكية على الشعوب، وخصوصياتها وهوياتها، وبدلا من استنفار الرغبة في التعاون مع الآخرين تستفز لديهم مشاعر الرفض، ومقاومة الهيمنة.

وضح الباحث د. المنصف وناس أن المجتمعات الغربية

الأوروبية والأمريكية «تجهل العالم العربي والإسلامي جهلا تاما، بل حتى إنها غير راغبة في التعرف اليه وإدراك عمقه الحضاري، وهذا الجهل والذي يبرر استعداؤه واعتباره عدوا، هي إذن حرب ثقافية وحضارية لاختلاف النماذج الحضارية وتباين المرجعيات، ومن ثم لا بد من مقاومة وإسكات كل أشكال المقاومة الثقافية والحضارية وفي مقدمتها الإسلام، ومن ثم أيضا كان الخطاب السياسي الأمريكي واضحا في إدانة هذه المقاومة الثقافية والحضارية». فهي تسعى لإقصاء الثقافة والحضارة العربية والإسلامية المقاومة، لأن الملاحظ للأحداث العالمية الآن يلمس من هم الذين يتصدون لهذه السياسة المتكبرة والمتعالية، ومن هم المنشغلون في العالم بقضاياهم الداخلية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتنموية، فحرب الهيمنة التي تخاض هي حرب ثقافية وحضارية وسياسية واستراتيجية لإحكام السيطرة، وإنهاء المقاومة ضد الهيمنة والاستسلام للواقع الجارف، ومع ذلك لا بد أن تظل مسألة الحفاظ على الهوية في هذا العالم المضطرم شأنا يشغل المثقف، ليأخذ دوره الطليعي في التبصير والتحذير والتثقيف، وأن نستند الى ذاتنا الثقافية العربية والإسلامية، وتثبيت مبدأ النقد والتعاون الايجابي.

### هوية المجتمع العربي الثقافية:

إن الثقافة العربية والإسلامية هي المكون الرئيسي للهوية الثقافية في المجتمع العربي، وكما سبق القول فإن هذه المكونات لا تعد مسؤولة عما يعانيه الوطن العربي من تخلف، بل إن أهم أسباب التخلف هي الأسباب الذاتية التي تتمثل في التقليد والمحاكاة العمياء، وكي نستمر في الحفاظ على هوية ثقافية ايجابية متوازنة مع الذات والعالم، لا بد أن نتجاوز آليات التقليد والتبعية، ونبحث في قضايا التحرر والتنمية، وأن يكون للعامل والعمل الثقافي والعلمي الأولوية، فهويتنا الثقافية هي وجودنا بكل مقوماته المادية والروحية، لذا فالتعاضد بين الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة والمرغوب من الثقافات الوافدة، يعزز هوية المجتمع العربي، ويطلق كوامن مفاعليه وطاقاته، يقول يوسف مكي:«لا بد من ضبط ايقاع حركة الولوج في الزمن الكوني الجديد باتجاهين متوازيين، الأول تحقيق التراكم الثقافي والعلمي والمعلوماتي المطلوب، والثاني التماهي الواعي مع الحراك الايجابي الدائر من حولنا في هذا الكون كي نكون بالفعل ترسا فاعلا في عملية التطورو الإنساني التي تحث السير من حولنا.

وها نحن نرى مجتمعنا العربي تُفرض عليه تحديات جسام، تستدعي اللجوء الى القيم الإنسانية الرفيعة للمجتمع، والعودة الى حوار الذات ونقدها، والسير في طريق العلوم والتكنولوجيا بجدية علمية وبحثية، ليسهل علينا الانفلات من إسار التخلف العلمي، والاقتصادي، والمجتمعي، معززين بإسهامات المثقفين الدائمة والجادة في التنوير والتحليل، وتوظيف التروات لبناء الحاضر والمستقبل، خاصة أولئك الحريصين على دور فاعل للثقافة العربية والإسلامية للحاق بركب المدنية، والمشاركة في البناء الحضاري والإنساني الحديث. فهم

القادرون على وضع التصورات العظيمة، واستشراف المستقبل، وتجاوز المصالح المحدودة، وأن يُترك المجال للمثقفين للعمل والتفكير بحرية، فالمجتمع لا بد أن يعطي حضورا بارزا وواضحا لمثقفيه.

ويرى الشيخ علي آل موسى في مقالته «المثقف والدور المرتجى..غياب أم تغييب «أن العمل الاجتماعي كي ينجح يحتاج الى تمازج ثلاثة عناصر:«القيادة الفاعلة - الرمز، الطبقة المثقفة - النخبة -، المجتمع النشيط - القاعدة». وهذا ما نراه في معظم المجتمعات الحاضرة، ولا سيما في العالم المتقدم، حيث الحضور المكثف الفاعل لهذه الطبقة في كل مناحي الحياة: النظرية والتطبيقية».

**الهوية وأزمات المثقف:**

المثقف حريص على حفظ الهوية وإعلاء شأنها، لأن ذاته علامة عليها، فهو يحافظ على ذاته من خلال حفاظه على هوية الجماعة، ومن البديهي أن الأزمات التي يتعرض لها معظم المثقفين في وطننا العربي تؤثر على أدوارهم، وتحد من حرية انطلاق ملكة الإبداع والتفكير، وكثيرا ما تُصادر أفكارهم، في مجتمع يهمش الثقافة والمثقفين ويعلي من شأن السياسة، حيث يتم نزع المثقف من وظيفته الاجتماعية وإلحاقه بالسلطة، وبالتالي تُفك علاقة الثقافة بالتحرر الوطني والتقدم الاجتماعي. وإجمالا فإن معظم الاحباطات والانكسارات يتسبب فيها السياسي، وبالتالي فعلى المثقف أن يجابه التحديات الداخلية تماما كما يجابه التحديات الخارجية، وألا يخدع مجتمعه بإلقاء مسؤولية التراجع والتخلف دائما على العوامل الخارجية، فأزمة التقدم العلمي مثلا التي أحالت بلادنا الى دول متأخرة أزمة تكاد تكون معظم أسبابها داخلية، يتحمل تبعاتها السياسي الذي أقصى الثقافي عن المشاركة في وضع حلول لها، فضاعف أزمته وهو يشاهد فقر برامج اللحاق بالعالم، لاختزال الفجوة الزمانية في العلوم.

يعيش المثقف أزمة في السلوك بين الماضي البعيد والحاضر الذي لم يشارك في صنعه، فهل يمكن تجاهل وقوع المثقف تحت سلطات التقييد والإكراه والاستبداد بالرأي والفعل، ثم ألا يعاني ضنك العيش في مجتمع لم يحدد لنفسه أهدافا واستراتيجيات وأدوات يتعامل فيها مع الآخرين في هذا العالم، في الوقت الذي تغزوه فيه مختلف الثقافات في عقر بيته؟!

كذلك أزمة سيادة الصوت الواحد في مؤسساتنا المجتمعية والثقافية المختلفة، والتي تحجر على انطلاق الرأي والفكر، خاصة اذا فُقد التجانس مع السائد،فيكون القهر والإقصاء، وحجب الخطاب التنويري، مما يوقع المثقف في أزمة ثقة، وانعدام التعدية الحقيقية واحترام الرأي والرأي الآخر، وشعور المثقف بأنه في مجتمع لا يعمل على اللحاق بركب العلم والتكنولوجيا، ويلاحظ كذلك تهميش دور كثير من المثقفين وحرمانهم من العمل اللائق الذي يناسب مؤهلاتهم ويحفظ كرامتهم، ويضطر المثقف لابتعاد أحيانا عن العمل المجتمعي، وينغلق على ذاته.

إن ما يمر به الوطن العربي من أزمات متتالية ضاعفت من أزمة المثقفين وشعورهم بالإحباط، هذا بالاضافة الى معاناتهم والمتعلقة بالاتصال بجماهيرهم عبر وسائل

النشر والإعلام، ورعاية إبداعاتهم. وفساد العلاقة ـ غالبا ـ بين المثقف والسلطة، لأن السلطة تنتظر من المثقف التبعية وترويج أفكارها، في حين ينظر هو الى علاقة سوية تحترم العقل والفكر والمعايير الأخلاقية، يقول د. المنصف وناس:«هناك تصور سائد للمثقف وهناك حرص قديم جديد على أن لا يتجاوز المثقف موقعا معينا أي أن لا يغادر المثقف خانة الولاء أو التهميش».

وقد يلاحظ أحيانا عزلة المثقف العربي عن محيطه، وشعوره بالاغتراب عن مجتمعه، فهو مشغول في النظر الى المستقبل، يرفض الرضوخ للواقع ويعاني عدم التوافق مع سلبياته، ينكسر حلمه في الآتي وهو يرى تخلف حاضره، تؤرقه صعوبة التواصل ا لثقافي بين مثقفي المشرق والمغرب العربي، كما أضحى تجاهله لغيره من المثقفين أو تجاهل غيره له سمة بارزة في سلوكنا الثقافي، كذلك شعوره بالظلم خاصة أنه يعتد بإمكانياته الكبيرة، حيث لا يتمكن غالبا من الوصول في مجتمعه الى مكانة تليق به، وربما لا يأخذ اهتماما من وسائل الإعلام الثقافي، فالمجتمع يعتبر الثقافة أمرا هامشيا، والمجتمع يتجه الى امتلاك وسائل الرفاه والاستهلاك عازفا عن الثقافة وقضاياها، وأمام هذه الأزمات يُطلب من المثقف الصمود وعدم الاستسلام، فهو طليعة التغيير الى الأفضل، قال الكاتب فيصل دراج «فإن من واجب المثقف الإسهام في كشف السيء ومداواته».

ومن أزمات المثقف أن المجتمع لا يزال يطرح الأسئلة القديمة في الوقت الذي تُروّج فيه قضايا حقوق المرأة، الطفل، الديمقراطية، التعددية، العولمة، الهيمنة، وشركات الاحتكار الدولية، فيؤرّقه كما يقول د. فيصل دراج سؤال «لماذا لا يتقدم العرب» بعد أن كان السؤال في الماضي «كيف يتقدم المجتمع العربي»

.ينشغل المثقف بموقف المجتمع منه ومن أفكاره، في الوقت الذي تؤكد كل الاحصائيات تفشي الجهل والأمية في المجتمع، حيث تبلغ نسبة الأمية في الوطن العربي أكثر من 34%، وفي مجال ا لطباعة والنشر ـ مثلا ـ يُصدر العالم الثالث الذي يشكل 08% من سكان العالم أقل من 03% من المطبوعات، وتُصدر الدول المتقدمة التي تشكل 02% من عدد السكان حوالي 70% من الكتب في العالم، وأوروبا 15% من سكان العالم تنتج 50% من المطبوعات.

يرغب المثقف العربي في تجاوز أزمة تهميشه، ويبحث عن السبل التي تجعل المجتمع راغبا في الاستفادة من فكره وقدراته، وتجعل السلطات الرسمية راغبة في إشراكه في تخطيط مستقبل الأمة، تحترم دوره ولا تسعى الى احتوائه. والمثقفين الذين وصلوا لسلطات تنفيذية ذات تأثير، كان لهم دور تنافسي مع المثقفين خارج هذه السلطات بالتقريب أو الإبعاد لتثبيت سلطاتهم، وذلك أدى الى أزمة بين المثقف المبدع والمثقف صاحب السلطة الأقل إبداعا.

لقد وقع كثير من المثقفين العرب تحت رحمة المتغيرات السياسية لأنظمة الحكم، وكان عليهم أن يتدبروا أمورهم، كل حسب طريقته، فليس هناك قانون يحمي المواطن على بداهة أن المثقف هو في الأصل مواطن. وأزمة دخول المثقفين الى ما يسمى جمعيات ومنظمات المجتمع بالمدني خلق فئة من المثقفين الذين تم تحييدهم، أو

حيدوا أنفسهم للحفاظ على مصالحهم. وشعر المثقف العربي بعدم التوازن بين ما يريده وما يُراد منه أو يفرض عليه، فهو لا يزال غائبا عن دورة الإعلام الحقيقي، مما يساهم في تغييبه عن مجتمعه، والمثقف الذي يشعر بأن له رسالة يؤديها ولا يمكنّه المجتمع من أدائها يقع في أزمة ثقة في الذات على المواجهة. ثم أزمة اللغة، حيث أن اللغة المكتوبة ليست هي لغة التخاطب الشائع، بل إن وسائل الإعلام والفضائيات زادت الأزمة بابتعادها عن اللغة الصحيحة باستخدامها اللهجات العامية المتعددة للأقطار العربية، مما خلق أزمة في التذوق، والاستيعاب. والمثقفون في عملهم الثقافي يُصنفون أحيانا في باب الخطورة على الأنظمة، لذا تتكرس أزمات الثقافة والمثقفين، وما يُصرف على الثقافة من موازنات تعد تافهة قياسا للحاجات.

فهل المثقفون الحقيقيون قادرون على تجاوز هذه الأزمات بالحد المعقول الذي يتلاءم مع امكانياتهم؟! لأن العبء الوطني والحضاري والإنساني الواقع عليهم ليس سهلا، ومعاناة مجتمعهم على مختلف الصعد تدفعهم للتفاعل والتصدي، والمحاولة الدائمة للحفاظ على التراث والهوية، وتعبيد الطريق نحو مستقبل أفضل..

**دور المثقف في الحفاظ على الهوية:**

تجمع أراء الكتاب والمثقفين والمفكرين على دور المثقف الريادي والطليعي في الحفاظ على الهوية، بعيدا عن الجمود والانغلاق على الذات، في مساهمة واعية لأهمية التفاعل بين أصحاب الهويات المتعددة، بما يضمن الحفاظ على مكونات الهوية واستمرار بقاء عناصرها الأساسية الخاصة، والاستفادة من خصوصية الهويات الأخرى بما يحافظ على هويته ويرفدها بالمفيد والملائم، حيث أن المثقف الملتزم كما يقول د. عبد السلام المسدّي «يناضل في سبيل الحرية الفكرية المسؤولة، ويناضل في سبيل صيانة العلم من تطاول الأعراض الطارئة عليه، ولكنه في نفس الوقت لا يستنكف عن إعلان انتمائه الى هوية حضارية».

وينظر المثقف الى الهوية الخاصة على أنها جزء من الهوية الإنسانية الشاملة، في نواحيها الإيجابية والحضارية، ويمكن ملاحظة كثير من الآراء التي تحدثت عن الدور الذي يقع ضمن مسؤولية المثقف في الحفاظ على الهوية، حيث يتطلع المجتمع الى دوره النشط والبناء والمتفاعل، والذي يصعب على المثقف القيام به ما لم يُنمّ ذاته بالاطلاع، والتزود المعلوماتي والثقافي، ومراكمة المعرفة على الدوام.

والأصل ألاّ يتنصل المثقف العربي من دوره في الحفاظ على الهوية الثقافية، العربية والإسلامية، وإعلاء مكانتها، والدفاع عنها أمام تيارات الهيمنة، بل يحاول تشذيبها من بعض ما أُلصق بها زورا وبهتانا، يقول د. علي عقلة عرسان:«إن مسؤولية المثقف عن الهوية، ومستوى الوعي المعرفي، وتفعيل دور الثقافة، وعموم النهضة الاجتماعية والمعرفية، كلها مسؤولية مؤكدة.

كما ان الأصل أن يرفض المثقفون العرب كل موقف يمكن أن يصادر حريتهم في النقد والرأي والتعبير أو يحد منها، لأن منطلقاتهم هي المصلحة العامة التي يستمدونها من غيرتهم على الحفاظ على هوية مجتمعهم وأمتهم، يقول

الكاتب فيصل دراج:«لا دور للمثقف في مجتمع لا يحوّل الثقافة الى علاقة مجتمعية تنتج المثقفين وتعترف بدورهم النقدي الحر...إن حضور المثقف برهان على الحداثة الاجتماعية مثلما أن غيابه آية على مجتمع يتزامن مع كاتب السلطان».

والمثقف المبادر يبدي رأيه ونقده وتحليلاته، وعلى المجتمع أن ينصت ويدرس الأفكار، فالبحث في الأنساق والأفكار والتصورات والاستخلاصات هو مجال اهتمام المثقف، لأنه كما يقول د. المنصف وناس : «أقدر على الحلم والتصور والبناء المستقبلي، لأنه يتوفر على معرفة وأيضا على استقلالية ذاتية وفكرية قد لا تتاح للسياسي والتقنوقراطي».

وأمام هذا السيل الجارف من انتشار علوم الغرب ومعارفهم ونظمهم، الساعية الى نشر أنموذجها، ينبغي على المثقف أن يتمسك بمكونات هويته الثقافية العربية الإسلامية في خطابه الدائم، واعيا لجذور ومنطلقات هويته ومفاصلها التاريخية والإنسانية والحضارية، مبشرا بمستقبل لائق، متحررا من سطوة ما يحجر على العقل والفكر، يبث الثقة بالذات، ويحفز على الأخذ بالأسباب، ويحدد بوضوح موقفه من القضايا الجوهرية التي تشغل البال، للحاق بركب الحضارة والتكامل مع المجتمع الإنساني، متمسكا بلغته حيث العلاقة جوهرية بين اللغة والهوية، وأن يُسخر طاقات الوعي والعقل لفائدة الجماعة، وكلما تماسكت ذات المثقف وقويَ بناؤها كان إسهامه في البناء المجتمعي والحضاري أعلى.

ويأتي هذا الحرص على الهوية من واقع أن العالم ـ كما يقول الخمسي عبد اللطيف «معرض لأزمة هوية شاملة حيث كل الشعوب والأمم تسعى للإجابة على السؤال من نحن؟ ويجيبون بالرجوع الى كل ما هو عزيز عليهم، أجدادهم، دينهم، لغتهم، تاريخهم، قيمهم، عاداتهم، والتحامهم في جماعات ثقافية...»، وعليه تنشأ الحاجة الى تثبيت الهوية في مواجهة نذر الغرب الاستعلائية والاستحواذية، والاحتماء بالأصالة في مواجهة التذليل والتبعية، يقول د. حسن حنفي إن «المشروع الحضاري الجديد يثبّت الهوية في مواجهة التغريب، ويتمسك بالأصالة ضد التبعية».

يشعر المثقف العربي بمسؤوليته الدائمة تجاه الوطن والإنسان والهوية وحقائق التاريخ. لذا فحفاظه على الهوية هو حفاظ على الذات المتفاعلة، وليست الذات المنغلقة التي تصم آذانها عن جلبة العالم، وتغمض عينيها عن تقدمه في كل الميادين، واذا كان من حق الأمم أن تنتقي ما يناسبها، وتحافظ على هويتها وخصوصيتها، فعلينا أن نكون في مقدمة المحافظين على هويتنا وخصوصيتنا، وأن نعمل على مقاومة المغريات التي قد تؤدي الى تهميشنا وإسقاط ثوابتنا.

**المراجع:**

1ـ يوسف مكي صحيفة الوطن ـ الأربعاء 30 يوليو 2003م ـ عدد 1034.

2ـ محمد سعيد مضيلة ثقافتنا وسياسة المرحلة ص118 ـ منشورات اتحاد الكتاب الفلسطينيين 1996.

3ـ فهد حسين حسن «المثقف بين التغيير والتفسير» ـ

نشر في «الزومال». www.zomal.com

4ـ د. المنصف وناس ـ صحيفة الزمان ـ عدد 2002 ـ بتاريخ 2002/5/28.

5ـ الشيخ علي آل موسى في مقالته «المثقف والدور المرتجى..غياب أم تغييب». www.qateefiat.com

6ـ د. فيصل دراج في مقالته «المثقف العربي في انتظار الممكن».www.kitabat.com

7ـ د. عبد السلام المسدي جريدة الرياض ـ عدد 12690 ـ 20 مارس 2003.

8ـ د. علي عقلة عرسان ـ صحيفة بيان الثقافة العدد 83 ـ 12 أغسطس 2001.

9ـ الخمسي عبد اللطيف «الهوية الثقافية بين الخصوصية وخطاب العولمة الهيمني».

www.aljabriabed.com

10ـ د. حسن حنفي ـ مجلة الوحدة ـ عدد يناير فبراير مارس ـ سنة 1995.

# المثقـف العربـي بيـن الحريـة والاستبـداد

عبد الله خليفة *

كي نعالج هذا الموضوع البالغ الاتساع والتركيب، وعلى أسس موضوعية، أي بجعل قضية المثقف جسما فكريا في بنى اجتماعية محددة، فلا بد من رؤية هذه البنى الاجتماعية المتعاقبة في التطور التاريخي العربي، وما هي علاقاتها بالشرائح الوسطى التي تصير فئة المثقفين جزء عضويا منها، ولنحدد ما هي الآفاق التي أتاحتها هذه البُنى الاجتماعية لهذه الشرائح الوسطى في الحرية وفي الصراع من أجل الديمقراطية، وماذا كانت مواقفها الأساسية.

عرفت المنطقة العربية أولى أشكال التحضر الإنساني ونشؤ المدن والمدنية، ولكنها كانت باستمرار تعجز عن إنتاج نهضة شاملة، وحدثت عمليات تكرار لدورة النهوض المحدود، وعودة التخلف، وفي العصور القديمة كانت الأنظمة العبودية المُعمّمة، النظام المصري القديم والنظام الرافدي، وغيرهما في المنطقة، تحيل السكان الى رعايا عبيد، وتتشكل الفئات التجارية والادارية كتوابع للطبقة المهيمنة، وحدثت ذات الآلية المكررة في النظام الديني الإسلامي، والآن تستعاد في العصر الحديث، فما هي هذه الآليات؟ إن علينا بحثها بشكل ملموس، وعام، حتى نأتي على زمننا الراهن، ونبحث لماذا تعجز البرجوازيات العربية عن إنتاج الأنظمة الحديثة بمواصفاتها: العلمانية والديمقراطية والمتحررة؟

تبدأ صياغة الثقافة العربية منذ زمن الإسلام التأسيسي، حيث كان نبي الإسلام هو المثقف الثوري الطليعي الأول الذي قاد العرب من مجتمع متخلف مفكك، الى عصر النهضة.

إن ثمة ظروفا موضوعية وذاتية كثيرة جعلت من هذه الثقافة قوة تغيير تاريخية كبرى، ولأول مرة نرى المثقف وهو فرد من فئة التجار المتوسطة، يقيم علاقة تحالفية عميقة مع العاملين، والذين كانوا فقراء وعبيدا، وعبر هذه العلاقة تتشكل المدينة النهضوية التي تزحف عسكريا وسياسيا وثقافيا لتغيير المحيط المتخلف ودمجه في العملية النهضوية التاريخية، عبر تضافر المصالح المادية والروحية لسكان المدينة بسكان البادية، من ثم لتحويل هؤلاء الى قوة تفكيك لهيمنة الدولتين الكبيرتين المسيطرتين على المسرح التاريخي.

إن العلاقة التحالفية بين المثقف النهضوي والعاملين، تتضمن خضوعهم الطوعي لقيادته، المنفتحة عليهم المحبة لهم ولتقدمهم، القادرة على الإنصات والتأثر بقضاياهم وانتقاداتهم، وهي القيادة التي تقودهم لتحول عميق في مكانتهم الاجتماعية الاسترقاقية والمتدنية، وهم الذين كانوا على هامش الحضارة، فأصبحوا في قلبها.

الثقافة هنا تأتي مستوعبة لمسار التطور القديم الضارب

* كاتب من البحرين

بجذوره في الأرض والنفوس، والتي تبدأ أولا في الثقافة الدينية المناطقية برموزها ودلالاتها، التي تجعل سكان هذه المنطقة متميزين روحيا، أي ثقافيا، عن بقية المناطق الاجتماعية والسياسية العالمية، وليس هذا التميز سوى فعل نضالي متراكم عبر العصور، لإنتاج الاستقلال عن تحكم الغزاة.

كما أنه يمثل العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، حيث يقوم الحاكمون بعد سنوات ضارية من الصراع، بتحييد العناصر الثورية من الثقافة الدينية، وتكريس عناصر الخضوع والأشكال الخارجية وتحويل النضال من أجل جعل الملكية عامة والثروة للناس كافة، الى ظهور مجتمع الصدقات حيث الخزانة من احتكار القلة.

كذلك فإن الثقافة الإسلامية التأسيسية استوعبت ليس فقط ثقافة المنطقة الدينية التي تميزها وتجعلها مستقلة عن بقية مناطق العالم، بل أيضا الثقافة العربية السابقة، بتطورها الروحي التعبيري والعبادي والعملي، وبدون ربط العام المناطقي الإنساني، بالعربي الخاص، لا يمكن أن تتشكل ثقافة عربية ـ إسلامية عريضة تستوعب أهل المنطقة.

لكن هذه العملية الثقافية التحولية الكبرى تجري أساسا للقيام بتحويل سياسي راهن، فكان الاستيلاء على مكة، هو تشكيل دولة وإمبراطورية ومجمع من الشعوب المتعددة القوميات والعناصر.

إن الثقافة التي توجهت لإبعاد الملأ الجشع عن التفرد بالثروة والسلطة، أصبح عليها أن تكون ثقافة دولة وثقافة شعوب، أي أن تعبر عن الحاكمين والمحكومين، المستغلين والمستغلّين، واذا كانت العلاقة بين الطرفقين في هد الجمهورية لا تتشكل عبر الاستغلال بل عبر التعاون والتوزيع العادل للثروة على عرب الجزيرة والفتوح، فإن عهد الأقليات الحاكمة الملكية المستغلة التي حولت الثروة العامة الى بستان لقريش، كان عهدُ تفكيك لهذه الثقافة العامة الموحدة الى ثقافات طوائف ومذاهب، تعبيرا عن صراعات سياسية واجتماعية ومستويات متباينة في فهم النص الديني وقد وجدت نفسها تبحث عن مشروعيتها في الدين الواحد.

وقد راح أبرز المثقفين، هؤلاء الذين راكموا فعل الكفاح، منذ ذلك الحين يبحثون عن العناصر البارزة من الثقافة التحويلية الدينية للدفاع عن القضايا الجوهرية التي تأسست في مناخها.

أي راحوا يبحثون عن العناصر الثورية في الثقافة الدينية من أجل استمرار التغيير، ورفض احتكار القلة للثروة، واذا كانت هذه العناصر قد بدأت برفض القدر كقانون طبقي تفرضه القوة الحاكمة على الناس، فإن هذا الفعل الإرادي غدا هو جوهر الحرية الباحثة عن إزالة الاستغلال والعبودية السياسية.

لكن الحاكمين من جانبهم، وقد تملكوا الثروة والرقاب، حولوهما، كما كان ديدن أسلافهم الطغاة السابقين، الى أدوات لتغييب تلك العناصر النقدية والمعارضة والتحويلية، فاستخدموا أدوات القهر وشراء الذمم في تغيير المثقفين وسالثقافة، فاذا كان الأمويون قد ركزوا على تشجيع الشعر البدوي ونزاعاته القبلية، ولإذكاء نيران العداوة بين القبائل، فإن العباسيين قمعوا بقسوة

المثقفين المتمردين: كإبن المقفع وصاحب النفس الزكية وبشار وأبي حنفية وغيرهم على تنوع أسباب القمع وأشكاله، (5-ا)

.وإذا كانت عناصر الثقافة العربية الجاهلية بتعبيرها عن حرية القبائل ورفضها للخضوع وضراوة حياتها البدائية، قد مثلت أشكال الاحتجاج الأولى والتمرد، فإن الثقافة المسيطرة للقلة الحاكمة قد كرست عناصر اللغة البدوية المغرقة في خصوصيتها، وذات الإرث الرعوي الضيق، والمستعلي على الأمم الأخرى، وفرضت قاموس الإبل والخيام على المدن، وألغت تواريخ الأمم الأخرى وجذورها الحضارية وجعلتها بدوية..مما أدى الى تكسر اللغة العربية بين فصحى نخبوية رفيعة ورعوية وعاميات شعبية متدنية.

## الوعي والطبقات:

أتيح للفئة التجارية في العصر الجاهلي أن تقوم بدورها التاريخي بسبب غياب وجود دولة استبدادية مهيمنة في الجزيرة العربية، فقد ظهرت في فضاء سياسي واجتماعي وجغرافي مشبع فقط بسلطات محلية وقبلية، تم إدماجها في بنية الدولة الصاعدة. كذلك كانت لديها قوة عسكرية جاهزة قوية متمثلة في هذه القبائل الحرة على مدى التاريخ والمكان.

وقد أدت عمليات الفتوح الواسعة الى تبدل الخريطة الاقتصادية والاجتماعية، فالفئة التجارية القائدة والمتحالفة مع الفقراء، والتي تمظهرت ببرامج اجتماعية محددة في عهد الخلفاء الراشدين، أخذت تقل أهميتها الاقتصادية مع اتساع ثروات الأرستقراطية التي عادت الى جسم الحركة السياسية الدينية، ونظرا لكفاءات أبنائها في السياسة والقيادة العسكرية فقد تبوءوا مناصب حكام العديد من الولايات، خاصة الشام ومصر.

إن التحالف بين الفئة التجارية الوسطى والعاملين بدأ يتقلقل مع صعود أسر الأشراف الحجازيين، وكان عهد الخليفة عثمان بن عفان هو مرحلة الانتقال الى عودة حكم الأشراف، عبر أغنى فرع لهم وهو بني أمية.

أما التحالف بين التجار المتوسطين والعاملين والذي تمظهر لدى فريق الإمام علي بن أبي طالب، فأعوزته شبكات التنظيم والمهارة السياسية للقائد المؤسس.

ويمثل حكم بني أمية عودة لنظم الاستبداد العريقة في المنطقة، ومع هذا فإن قيام الثورة الإسلامية ودخول الجسم الرعوي الشعبي كقوة مغيرة أدت الى إزاحة النظام العبودي المُعمّم الذي خيم على المنطقة منذ الحضارات القديمة.

وقد اتصف حكم الأمويين والعباسيين ومن تلاهم من العائلات الأرستقراطية الإقطاعية بالارتكاز على أداة الدولة العسكرية والأمنية والثقافية للسيطرة على النظام وجلب الخراج والموارد الاقتصادية لبيت مال الأسرة الحاكمة.

لقد تشكل هنا إقطاعان هما الإقطاع السياسي الحاكم، حيث يهيمن عليع البنية الاجتماعية بمستوياتها المختلفة، والإقطاع الديني الذي يهيمن على البنية الاجتماعية بمستواها الاجتماعي والفكري. وقد بدأ الإقطاع العام منذ

عهد عمر بن الخطاب الذي وضع أراضي الخراج الممتازة (الأراضي الصوافي) في ملكية الدولة، من أجل أن تكون ملكا عاما مفيدا للمسلمين، ولكن هذا الإقطاع العام تحول الى ملكية الأسر الحاكمة. وبتحول الإقطاع العام الاقتصادي الى هيمنة الأسر الحاكمة بدأ الصراع الاجتماعي على الثروة العامة، ومن خلالها تمكن الإقطاع الحاكم من السيطرة على البنية الاجتماعية ككل، وتغيير عناصرها المعارضة، عبر التعاون مع الإقطاع الديني الذي صار مذهبيا.

إن تشكل الإقطاع الديني في حضن الإقطاع السياسي العام، عبر القبول التدريجي بالخطوط العامة السياسية التي فرضها على الحياة، واستعادة الإسلام السابق كنظام وليس كثورة اجتماعية. أي بتنحية البحث في مسائل الملكية العامة المسروقة وانتخاب الحكام، في حين تم الأمر على عكس ذلك في عادات وفي الظروف الرعوية المحافظة، التي كانت جسرا مرحليا لإدخال الرعاة لجسم الثورة، أي بتحويلها الى سمات اجتماعية مُطلقة الخ.

.إن تحويل الإسلام من ثورة الى نظام إقطاعي عبر هذه التنحية وعبر هذا التثبيت، الذي اشتغلت عليه قوى النظام السياسي والديني، يحول النظام الإقطاعي العام، الى نظام إقطاعي ـ مذهبي، حيث تبدأ الصراعات الاجتماعية بالتفاقم، آخذة أشكالا دينية، تتحول الى فرق، ثم الى مذاهب. فالقوة المسيطرة تشكل مذهبها على قياس سيطرتها وانفتاحها وانغلاقها، وعلى حسب أقاليمها ولحظات الصراع المتعددة الخ.

.وهنا بدأت تتشكل برجوازية مختلفة عن برجوازية العهد الإسلامي الأول المتحالفة مع الفقراء والتي تقود النهضة.

**الفئات الوسطى الرحم الاجتماعي للمثقفين:**

لقد كان النمطان الأساسيان من التجارة والحرف في الإمبراطورية الإقطاعية التي اتخذت من الإسلام عباءة دينية، هما نمط التوريد للاستهلاك الترفي الذي تقوم به الطبقة المسيطرة، أو نمط الاستهلاك الإنتاجي والذي تقوم به الطبقات الشعبية الملبي للحاجيات اليومية ذات الأثمان المحدودة. والنمط الأول وهو الاستهلاك الترفي هو عملية إهدار واسعة ومدمرة للثروة الاجتماعية، وهو الذي ترتبط به الفئات الوسطى، خدمة للأشراف، ويؤدي الى إلحاقها وتوسعها أو انهيارها الخ..

ولهذا كان لدينا دائما نمط التجار الكبار القتلة، ونمط التجار المتوسطين والصغار الكثيرين. ولا يتشكل النمط الأول الا من خلال الاتصال بالدولة، التي يقول عنها ابن خلدون بأنها (السوق الأعظم). في حين يعتمد الآخرون على الاتجار بالمواد الشعبية.

ولا يشكل التجار الكبار صلة عضوية بالعلماء الطبيعيين والرياضيين والاجتماعيين، لأن نظام الحرف المُغلق يظل مجرد أداة للاستيراد، أو التصدير، مثل الأسواق التي تظل مكانا جغرافيا للسلع فقط. وليس ثمة صلة معرفية بين التجار والعلماء والحرفيين، ولهذا فإن أدوات الاتصال بين التجارة والحرف والتقنية تظل مقطوعة،

فيظل التجار الكبار يتبعون خدمات الترف للقصور سواء كانت للملوك أم الوزراء أم كبار الموظفين أم رجال الدين، أي الأشراف عموما. وهذا ما يجعل التجار الكبار يتابعون كذلك المناخ الديني والثقافي للقصور، أي لا يساهمون في تشكيل أي نوع من الوعي المتحرر. فالسلع والحرف والمال هنا لا تقود الى التراكم الصناعي والعلمي، فهي جزء من كماليات الترف، (6).

إن تبعية مصادر تمويل التجار الكبار للطبقة الإقطاعية يجعل الرأسمال التجاري والنقدي محافظا على الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التقليدية، وهي الهياكل التي تزداد تخلفا عبر الهجمات البدوية المتكررة عبر القرون، بحيث تغدو المدن كيانات اجتماعية هشة فاقدة للقدرة على إنتاج التحديث.

إن التجار الكبار يتوافقون مع البنية الإقطاعية بمستوييها السياسي والديني، فمسألة احتكار السلطة والنص الديني والإبقاء على تخلف وعبودية النساء والرق الخ..تُلغى من أي خطاب لهم، عبر هذا الارتباط الاقتصادي المصيري، حيث كلمة واحدة كافية لاختفاء ثروة كاملة.

أما التجار المتوسطون والصغار والحرفيون المماثلون، فإنهم يعيشون أساسا على موارد الشعب، وهي السلع المعيشية المشتراة بشكل يومي، وهي التي تتيح للسوق البقاء، ولكنها تقوم على الفيض المالي من الطبقة المسيطرة، الذي يقوم أغلبه على منتجي القرى، ولهذا كلما ثار الفلاحون أو تقطعت أراضي الدولة، أو حدثت فيضانات، تدهورت فوائض الدولة وبالتالي تدهورت الحياة المعيشية للجمهور وللتجار الصغار، وحدثت أزمات الغلاء والمجاعات. وغالبا ما تتدهور المدن بعد اتساعها بسبب إن على الريف أن يقوم بإعالة هذه المدن المتضخمة باستمرار، فلا يتحمل ذلك وتبدأ الثورات. وحين تنجح الأرياف والمناطق في تفكيك الدول يتفاقم الدتهور في المدن، ولهذا يمكن قراءة مصير تدهور مدينة مثل بغداد، والازدهار المعاكس لمدن الري أو القاهرة أو فاس. ويعتبر زمن النهضة هنا هو وقت تدفق القوائض الريفية والتجارية والتوازن بينه وبين الاستهلاك البذخي. وتقود هذه الظروف التجار الصغار والحرفيين والفئات الوسطى عموما، الى التمسك بقشور الدين التي كرستها الطبقة المسيطرة بفرعيها، السياسي والديني، ويغدو الزهد ثم التصوف هي البدائل لنظام اقتصادي مضطرب وشحيح وزراعي.

كما حددت الطبقة المسيطرة الطابع الاقتصادي والسياسي والثقافي العام للنظام العربي الوسيط، فإنها ستحدد التوجهات العامة للفئات الوسطى منتجة الوعي والثقافة. فاذا كانت سلع الترفيه: سلع البناء كالبلاط والزجاج والعطور والثياب الخ، حصلت على المكانة الرئيسية بين السلع، وبالتالي تحددت فئات التجار على أساسها، وتحدد البناء السياسي ـ العسكري على أساس جلب الخراج والمكوس، فتمظهرت فئاته حسب ترتيب الحلب والمحافظة عليه وتنميته وهي : الولاة، والقواد، والجباة، وموظفو الدواوين..

اذا كان ذلك قد حدد ترتيب الفئات الوسطى العليا، فإن الفئات الأدنى منها، في المجال الفكري والاجتماعي،

والمتعيشة من هذا النمط التوزيعي، سترتبط بشكل غير وظيفي مباشر، لكون المهمات الدينية والفكرية يجري ترتيبها في أثناء نمو النظام بآلية السيطرة الفوقية.

وهكذا كان تشكل هذا المستوى يجري بتنحية العناصر المضمونية النضالية، وتقوية العناصر الشكلانية الغيبية، أو أشكال الممارسات العبادية، وتضخيم أبنيتها، وكلما نقص المضمون النضالي زاد الشكل الزخرفي والعمراني، وتبقى الجوانب المفيدة من المعاملات التي توسع العلاقات البضاعية وتكرس تقسيم العمل والإنتاج كمكا تفرضه الطبقة السيطرة.

ولهذا فإن فئات رجال الدين تتشكل على أساس القرب والأهمية للقوة المسيطرة السياسية، أي القادرة على تسويق السياسة العامة للخلفاء، فيظهر كبار رجال الدين الذين يصيرون جزء من طبقة الأشراف، بحصولهم على الأراضي الزراعية والقطائع. في حين تبقى الغالبية منهم في المستويات المتوسطة والدنيا.

ولأن الدين هو المظلة الفكرية التي يستظل بها النظام، تغدو مؤسساته وإرثه وفئاته، الجزء الآخر من النظام، هو مستواه الفكري الغالب، لأن ثمة أشكالا فكرية تزاحمه كالآداب والعلوم والفلسفة لها مساراتها النوعية في النمو، ولكن قانون الهيمنة الاجتماعية ينطبق عليها كذلك، فيتم تنحية العناصر المعارضة والنقدية والتحليلية للحياة. واذ تظهر جوانب موضوعية وعلمية ومضيئة في الانتاج، فانها تظهر كأشياء وظواهر جزئية، في منظومات غيبية، فتتم السيطرة على الجوانب الموضوعية والنقدية ولا تتحول الى منظومات فكرية تحليلية كاشفة للحياة، مثلما تتقطع فئات الطبقة الوسطى الى شرائح عاجزة عن تغيير المدينة الإقطاعية.

وتظهر جذور المفكرين والكتاب المنتمين الى الشرائح الوسطى بدء من أسمائهم كالغزال واصل بن عطاء، والنظام المفكر المعروف بهذا الاسم، والحلاج والإسكافي الخ.

كذلك فإن نسبة الشرائح الأكبر، وهذا يعبر عن كون انتاج الوعي الديني يمثل الانتاج الأكبر.

ولهذا علاقة بالوعي ووظيفته فالدين التقليدي هنا يمثل اغترابا عن الطبيعة والإنتاج والمادة، مثلما يمثل النظام الإقطاعي الزراعي والحرفي البسيط، غيابا عن الصناعة، وتعاملا بسيطا مع السلع، مما ديجعل هذا الوعي يحافظ على الركود الإنتاجي، وإعادة تكرار العلاقات الاجتماعية التقليدية، وباستمرار تدفقها الوعوي والقروي المتخلفين.

وفي الوعي الفكري تتنحى عمليات الكشف والتحليل الاجتماعيين، فابن المقفع يُقتل حيث دفعته رغبته الإصلاحية وموالاته للأشراف الى مصرعه، والاعتزال يتحول الى اعتزال تابع للسلطة، أو زاهد منعزل، وتتوجه المذاهب الدينية الى المحافظة وتنحية الاجتهاد، والمعارضة، في حين تبدأ الإسماعيلية في النشاط والترويج لفكر الإمام المستور الفوجود، وبالتالي عدم تحليل الواقع المرئي واللامرئي الخ..

إن الجوانب الليبرالية والديمقراطية في الوعي العربي القديم تغدو ضئيلة المبنى التقليدي المهيمن على الحياة، وأساسه في النظام السياسي، فتعجز الفئات الوسطى

عن إنتاج تلك الجوانب لأنها تغدو جزء ملتحما بهذا النظام التقليدي بمستوييه السياسي والديني.

**نماذج المثقفين:**

عندما تنامت أدوات الدولة العباسية العسكرية والأمنية والاقتصادية أجهضت الفكر المعارض، خاصة تحالف المعتزلة والزيدية، ثم ركزت على تصفية الاعتزال الثوري، فظهر الاعتزال ا لتابع للدولة، أي الاعتزال الذي فقد مهماته الثورية التحويلية، فأصبح التوحيد مجردا، والعدل غيبيا، رغم إن مثقفي الاعتزال البارزين كالنظام والجاحظ وأبي هذيل العلاف، ساهموا في إنتا ثقافة كانت مهمة لتطور التنوير والفلسفة، ولكن استمرار تبعية هذا القسم من المعتزلة للدولة الاستبدادية أدى الى الانشقاق في صفوف المعتزلة ثم تبرير إجراءات الدولة القمعية والانفصال عن الحركة الاجتماعية المعارضة، فجاءت معركة خلق القرآن لتكون مثالا على انهيار وعيهم المعارض وانفصاله عن المجرى العميق للكفاح.

أما فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، فقد جاءوا في زمن تفكك الإمبراطورية، وتبدل الإقطاع العام المركزي الى إقطاع لا مركزي، ونشؤ الدول المستقلة، وهي لا تختلف في قوانينها الاقتصادية وبنيتها عن المرحلة السابقة، حيث الأشراف يهيمنون على على الملكية العامة، والتجارة والفيض المالي تابعان لهم، والفلاحون والحرفيون مصدر إنتاج الفائض الاقتصادي، ولكن الأمر هنا هي أن هذا الفائض الذي كان مركزيا صار يوزع في أكثر من دولة، وينشئ أكثر من فئات وسطى مستفيدة.

ولهذا صار هناك أساسا أوسع للنهضة من العصر السابق، ولكن التناقض الرئيسي الذي كان يحفر في تصدّع النموذج المركزي هو ذاته الذي يعمل في النموذج اللامركزي، وهو هيمنة الأشراف المطلقة في المال الذي يأتي من المنتجين والتجار، فيبعثرونه في البذخ.

واذا كان أساس المناضلين السابقين م نقدرية ومعتزلة وفقه إصلاحي هو التوحيد المطلق، تعبيرا عن دولة مركزية أو عن إقطاع الوجود، مما كان يعني نظام الدولة الإسلامية بدل الإمبراطورية الموحدة، أي نظام الإقطاع اللامركزي. وهو التصور المشرقي الأوسع، أما التصور المغربي الفلسفي عند ابن رشد فاعتمد رؤية أرسطو وهي أكثر قربا من القراءة الموضوعية للعالم في العصر القديم والوسيط.

وتم تجاوز أدوات الصورة في الفكر، الى المقولة، والى النظام النظري التجريدي المفاهيمي، وتم إعطاء الاستقلالية المشروعة لوعي الطبيعة والمجتمع والفكر عبر سببياتها الخاصة المستقلة، وبالتالي إيجاد منطقة واسعة لتشكل العلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية.

وفي هذا المجال تم إنتاج ثروة معرفية هائلة. ولكن التناقض الأساسي بين المالكين المطلقين للثروة والمنتجين، كان يؤدي الى تدهور الدول والدويلات كذلك، ولم تستطع الفئات الوسطى ومثقفوها أن تتوجه الى تجاوز الأنظمة الإقطاعية المستبدة، وعجزت عن انتاج ثورة برجوازية ديمقراطية، نظرا لهيمنة أسلوب انتاج

اقطاعي، وتبعية التجارة والحرف الكبيرة للقصور، وتبعية فئات وسطى عديدة للإقطاعيين.

ولهذا نرى الفلسفة وهي تضع الأساس النظري لديمومة هذا العالم، فالعالم الأرضي ما تحت فلك القمر له سببياته المختلفة عن العالم العلوي السرمدي الغيبي، وهدف العالم الأرضي الروحي هو الصعود الى ذلك العالم الغيبي المطلق، والعلوم تتعامل مع العالم كمناطق منفصلة، فالجسد تنطبق عليه قوانين المادة أما الروح فخارجة عليها. وقد لعبت فلسفة أرسطو دورا معرقلا في بعض جوانبها للتطور الفكري، ف (بمقتضى تلك النظرة توجه البحث الى الوقوف على العلل الصورية التي تشكل المادة بصورها المختلفة، فكانت غايتها تقديم بناء ميتافيزقي ضخم قوامه المبادئ الأولية والجواهر الثابتة والعلل البعيدة التي تتمثل في المحرك الأول للطبيعة). (7).

وبدلا من الحنفية المترافقة مع إمبراطورية ذات تدفقات مالية وفيرة وفئات وسطى واسعة، حل الانكماش الاقتصادي وجرت الثورات كالثورة البابكية والقبطية وغيرهما التي وضعت حدا لجسد الإمبراطورية المترهل، ولهذا جاءت الحنبلية في عمق العاصمة بغداد وابعدت المعتزلة، وكل هذا تعبير عن صراع مركب، فقد هُزِمت الفئات الوسطى التحديثية، لعدم ربطها العدل والتوحيد بتقليص بذخ الارستقراطية، كما أن تدفق الأقوام الرعوية من أتراك وعرب وأكراد الخ على العاصمة، قد قوى المذهب النصوصي الشديد الضيق.

هذه عينات مركزة فقط لرؤية كيفية التطور المعقد للثقافة والمثقفين، ولكن اذا جئنا للحركات والمذاهب المعارضة، فسنجد بأنها تقيم إقطاعا مذهبيا مضادا، بدلا من أن تزيل الإقطاع عامة.

اذا كنا قد قرأنا أسباب ضعف الفئات الوسطى العربية في العصر الكلاسيكي، فإننا هنا لا بد أن نذكر الخصائص الموضوعية التي اتسمت بها، وأهمها ذيليتها وتبعيتها للأنظمة الإقطاعية. ولم تحدث في أثناء هذه التبعية أي مواقف جذرية شاملة نحو وعي ديمقراطي ليبرالي بطبيعة الحال. وتشكلت مواقف مضادة للإقطاع المذهبي الحاكم باتجاه إقطاع مذهبي آخر.

وفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، أتيح للفئات الوسطى نمو كبير في التجارة والعمليات الاقتصادية الأخرى المختلفة بسبب نشوء نظام عالمي جديد هو النظام الرأسمالي الغربي، الذي أخذ من العقود الأولى من هذا القرن بالتوسع الاستعماري منتقلا من مرحلة تصدير البضائع الى مرحلة تصدير رأس المال.

واذا كانت هذه المرحلة قد ركزت غربيا على جلب المواد الخام المهمة، فإنها قد وضعت سقفا لنمو الرأسمالية في العالم العربي، كذلك فإن الاحتلالات العسكرية الغربية لم تقوض الأنظمة الإقطاعية ـ المذهبية، بل جعلتها أساسا للنظام التابع الذي أنشأته في كل بلد عربي، ولهذا فإن (الإصلاحات) الرأسمالية التي قامت بها كانت تسهيلا لتدفق التجارة بين البلد التابع والمتروبول.

أي أن الدولة الإقطاعية كهيمنة على جانب رئيسي من الثروة لم يتم إزالتها، ولم يفعل الاستعمار سوى أن يجعل

الدولة الإقطاعية/المذهبية المحلية كشريك في عمليات الاستغلال المشتركة للمنتجين

.أما الجوانب الأكثر تخلفا كملكية العبيد والحجر الكلي على المرأة فلم يكن بالإمكان استمرارها في المناطق المدنية، وهيب المراكز الاقتصادية الكبيرة التي هي بحاجة الى استقرار لهذا النظام الملفق، فهو إقطاعي - مذهبي، تسود فيه الشعريعة التي تم إنتاجها في قرون هيمنة الإقطاع المطلقة، ولا هي القوانين والنظم الليبرالية الغربية المستوردة.

في مستوى هيمنة الإقطاع، بقيت الأسر الحاكمة التي تملك الخزينة الملكية شرعا، ولكن الإصلاح الاستعماري جعل هيمنتها غير مطلقة، وهنا لأول مرة تطبق مسألة الميزانية العامة، ويتم الفصل قليلا بين جيوب الحاكم وخزانة البلد، لكن هيمنة الأسر الإقطاعية الحاكمة تم في جوانب عديدة من الاقتصاد، ببقاء الأملاك الكبيرة والتحكم في جانب كبير من موارد الخزينة، والموارد التي ستأتي لاحقا، كالبترول.

لقد رفض الاستعمار الغربي نقل الثورة البرجوازية الى العالم العربي، عبر جعل الدولة جسما غير اقتصادي، فقد استمر في جعل الدولة الماكينة الاقتصادية الأساسية، فهي ضمنا تمثل المالك الأكبر، ولا يجب أن يغيب عنا بعض الجوانب الرأسمالية التحديثية التي هي جوانب جزئية لا تلغي كون الدولة هي المالك الأكبر.

إن الملكية العامة التي كانت للأرض يتم التخلي عنها، فتصبح الأملاك الزراعية الكبيرة من ملكية طبقة الأعيان أو الشيوخ، حسب التسميات في كل منطقة، وبهذا يحدث لأول مرة في التاريخ هذا الانفكاك الواسع بين ملكية الدولة والأرض والزراعية، مما يسمح بنمو للملكيات الخاصة الزراعية بشكل واسع في العصر الحديث. ولكن هذا لا يعني سقوط الإقطاع الزراعي، فهو يصبح الآن مباشرا، بدلا من الشكل العام واللامباشر الذي اتخذه في الغالب ا لأعم من التاريخ القديم.

ولهذا فإن الأسر الحاكمة عبر تزعزع بعض جوانب سلطتها في النظام السياسي، تقوم بالتعويض عنها من خلال ملكيات الريف والدخول في الحياة الاقتصادية، وبشكل يساعد فيه الموقع السياسي المتنفذ.

هنا نجد ذلك التآلف بين الإمبريالية والإقطاع، وهو الأمر الذي سيضع أساسا للتعاون السياسي والأيديولوجي بين الجانبين في فترات كثيرة من هذين القرنين، 19، 20.

**إعادة إنتاج راهنة للإقطاع المذهبي:**

إن العمليات التحديثية التي يقوم فيها الاستعمار وشريكاه في السلطة، الإقطاع السياسي، والإقطاع الديني، عبر إدخال التعليم النظامي وخروج المرأة المحدود الى الحياة العامة، والعمليات التحسينية الأخرى، فهي تبقى من أجل وظائفيتها الاجتماعية والسياسية، فظهور الجيوش الوطنية المحدودة، والمهيمن عليها من أبناء الأسر الأشراف أو الفئات الوسطى والعليا فيما بعد، لا يمكن أن يحدث دون تعليم وإنشاء أجهزة، وكذلك مجيء المصانع والأدوات التي تنقل المواد الخام، أو تصنعها بعض التصنيع المحدود،

والموانئ التي تنقلها الخ..

إنها سلسلة وظائفية لحماية المواد الخام، ووصولها الى البلد المسيطر، ولهذا فإن الاقطاعين السياسي والديني يلعبان دورا في ركود البنية السياسية الاجتماعية، واستمرار إعادة إنتاج المواد الخام، والسوق الوطنية كسوق تابعة.

إن التعليم والإدارات السياسية والدينية والسوق الخ هي أنظمة حماية لتدفق السلعة المصدّرة للمتربول كسلعة رخيصة، ولمجيء السلع المُصنعة، وبدون هذا التشكيل المتضاد بين القديم والعصري، بين البلد التابع والبلد المسيطر، لا تنشأ علاقة مستمرة.

إن هذا التآلف بين الاستعمار والإقطاع قد اتخذ جوانب عدة. فالاستعمار الذي هو قمة تطور البرجوازية الأوربية والأمريكية، يقاوم تشكل مثيلته في البلدان التابعة، أي يقاوم نشوء برجوازية صناعية يمكن أن تستولي هي على السوق. واذا قبل بنشوئها فعلى ضفاف النظام التابع الذي رتب أدواره الأساسية. ولهذا فإن الفئات المتوسطة تغدو ملحقة بإدارة الدولة وبالقطاع العام، أو تغدو مُلحقة بالرأسمال الأجنبي، فهي موزعة بين الإقطاع المحلي، وبين الاستيراد، وفي كلا الجانبين لا تغدو طبقة برجوازية حرة، ولهذا لم تقم بتشكيل وعي نضوي تحرري شامل. أي بالجمع بين تجاوز الإقطاع والاستعمار معا نتيجة لكونها ليست برجوازية صناعية بدرجة أولى وواسعة.

**نماذج حديثة من المثقفين**

إن المفكرين الدينيين في القرن التاسع عشر كالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي كانوا يختلفون عمن جاء بعدهم من التيارات الدينية، بسبب نضالهم السياسي الفردي، فهم شخصيات مستقلة عن الهياكل المذهبية، ولهذا وجدوا في الحداثة الأوربية معينا لهم في التصدي للتخلف الشرقي، فهم يمثلون مرحلة العالم الإسلامي وهو بعد لم يصر تابعا للاستعمار، وهو يحاول القيام بنهضة وحرية، دون أن ينتبهوا للدلالات الاقتصادية والسياسية للتحديث الرأسمالي الأوربي.

وقد تركز عملهم على التنوير واستعادة المورث الإسلامي من وجهة نظر نهضوية وعلى توحيد المسلمين، لكن نضالهم لم يتحول الى تيار واسع.

لم يتحول رأي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي الى تيار ديمقراطي ديني واسع وجماهيري لأسباب عميقة، ومن أهم هذه الأسباب هي دعوتهم للإسلام اللامذهبي، ولمحاولتهم توحيد الأمم قفزا فوق الطائفية.

لقد كان هؤلاء المصلحون يقفون خارج الشبكات المذهبية، والعديد من السلطات الاستبدادية السياسية والدينية، وأحيانا بشكل مجرد، ولهذا كان الهجوم على هذه القوى سببا في ذيوعهم وفشلهم في آن، يقول الكواكبي:

(جعلوا زكاة الأمة ووصاياها رزقا لهم) (وجعلوا مداخيل أوقاف الملوك والأمراء عطايا لاتباعهم)، (8) ويتضح محاولة تجاوز الطائفية في دعوته الإسلامية الديمقراطية الهامة، كما يقول أحد الباحثين حيث:

(أدرك الكواكبي بأن فئة العلماء المنورين كانت في حاجة

الى أداة..لا تكون تابعة أو مرتبطة بحكومة مخصوصة..ولا تنسب الى مذهب أو شيعة مخصوصة من مذاهب وشيع الإسلام مطلقا)». (9).

إن هذه الفكرة هي مضادة لشبكات الإقطاع الديني، وكذلك مضادة للدول وللاستعمار كما سيتضح لاحقا. وقد جاءت في تلك الفترة التي لم يهجم فيها الاستعمار ويبلع الدول الإسلامية، وحيث لا تزال القوى السياسية والدينية المتخلفة متحكمة في المصير العام.

لكن دور المنورين الدينيين الأفراد أصحاب الصوت المدوي كان لا بد أن يتوقف بسبب التدخل الاستعماري ا لذي قام بتقطيع أجزاء الوطن العربي، وتمسك بالشبكات الطائفية المختلفة وضخ الحياة في خلاياها، واعتبرها الركيزة الإيديولوجية لنظامه.

إن بعث الإقطاع لم ينقطع عن التحديث المحدود الموظف في نهب خيرات الوطن العربي، وهكذا عمل الاستعمار على تقسيم أي شعب عربي، والحفاظ على بنيته الموروثة، ومن هنا هزمت أفكار المنورين الدينيين المستندة الى الإسلام العام وليس الى المذاهب، لكون التوحيد السياسي والديني هُزم لمصلحة التبعية والتقسيم، ولهذا غدت الطائفية هي رديفة العالم العربي التابع والخاضع للغرب.

وبسبب إنهم أفراد يعبرون عن شرائح وسطى وعن مثقفين مستقلين، في زمن لم تتحول المجتمعات العربية بعد الى هياكل ملحقة بالحكومات والشركات الغربية، فإنهم طرحوا خطابا دينيا متنورا، يحتفي بالعلوم والديمقراطية والعلمانية والتحديث وحرية النساء، ولكن حين أطبقت حراب الإنكليز والفرنسيين على العرب، فإن هذا الخطاب لم يتطور، فلم يجد دعاة وجمد التعليم الديني، وسنرى هنا الإمام محمد عبده وهو يتراجع عن الثورة نحو تبني فكرة القبول بالإصلاح التدريجي في ظل التبعية.

إن رؤية الكواكبي على سبيل المثال تركز النقد على الظاهرات الجزئية فهو لم يعي بأن (العلماء المدلسين) و(الجهلة المتعممين) هم جزء من بنية اجتماعية وسياسية واقتصادية، وهم ليسوا جماعات منقطعة عن نظام وعن تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية تنتمي للعصور الوسطى، وإن إدة تجديد الإسلام تتطلب الانتقال الى تشكيلة أخرى، بما تتضمنه من تحرر قومي ومساواة اجتماعية وتحديث شامل، أي مواصلة الثورة المحمدية في أساسياتها وفي ظروف العصر الجديدة أي: تكوين تحالف طبقي بين الفئات الوسطى والعاملين لإنتاج ثورة ديمقراطية وصناعية وعلمانية تتجاوز الطائفيات وتوحد المسلمين في ثقافة نهضوية مشتركة

ولكن حتى الهياكل الطائفية والسياسية لم تستطع حماية الاستعمار الغربي وأنظمته، فتلك البذور التي نشرها ذلك الرعيل الديني النهضوي حركت الفئات الوسطى الحديثة والجمهور في تشكيلات وطنية حققت الحرية الوطنية، دون أن تستطيع تجاوز هياكل القرون الوسطى.

يقول الأستاذ محمد جابر الأنصاري حول الرحلة التي أسسها محمد عبده:

(مثلت توفيقية محمد عبده، انطلاقا من جهود رفاعة الطهطاوي (1801ـ1873) فكر النهضة الجديدة الأولى منذ

عهد محمد علي (1805-1840) وبلغت أوجها في عصر إسماعيل (الذي أفل عام 1879). ففي تلك الفترة نشأت أول طبقة متوسطة مصرية عانت عمق الصدام بين الإسلام والحضارة الحديثة، وشعرت بضرورة التوفيق لحماية المجتمع الإسلامي من الانفصام الذي بدأ يتسرب اليه)، (10).

ويبدأ عبر الأنظمة التابعة تقوية الشبكات الطائفية والدينية المفرقة للمسلمين، وهذه الشبكات الضخمة الواسعة هي التي ستقوم بعدئذ بضخ المتدينين وإعادة إنتاج الوعي المذهبي العتيق، لعرقلة تطور النسيج الوطني في كل قطر عربي على حدة، وعرقلة خطوط الاتصال والتضامن بين الأمم الإسلامية.

وستكون المفردات مضادة لزمن الأفغاني، فبدلا من الحداثة والحرية السياسية والاجتماعية والوحدة الإسلامية والإنسانية، ستتكرس مسائل الفقه والحلال والحرام والعبادات، مفصولة عن سياق تطور العرب وقضايا الصراع الاجتماعي والسياسي، مما يعني توسيع نفوذ القوى المحافظة والاستغلالية وحماية الأنظمة التابعة للاستعمار.

ومن هنا لن يكون النتاج العقلي لهذه الشرائح منفصلا عن التبعية المزدوجة للإقطاع والاستعمار. ولهذا سيتشكل البعث (الإسلامي) كبعث للأبنية الإقطاعية لعصر الأمويين والعباسيين، أي سيكون بعثا طائفيا، وسيعجز هؤلاء عن استلهام الثورة المحمدية، كتوليفة توحيدية ثورية للمسلمين، أي سيعجزون عن رؤية سمات الحداثة والتحالف الاجتماعي النهضوي العربي المبكر.

أي أن الوعي الطائفي وهو يُبعث، سيظهرُ الأشكال المحنطة للدين التي تمكنت القوى الإقطاعية في العصرين الأموي والعباسي، من ترويضها وإفراغها من بعدها الثوري التوحيدي لجماعة المسلمين.

لكن في القسم الآخر من الوعي اللاطائفي، أي في القسم الإسلامي التوحيدي، والذي اندلعت شراراته على يد الأفغاني والكواكبي، والذي راح يلتحم بالفئات المتوسطة والمثقفين الأحرار، سيواصل شعاراته التحديثية مرتكزا على الإرث الديني: الإسلامي - المسيحي كتعبير عن الوحدة الوطنية وضرورتها.

## نموذجان للمثقف العربي الثوري المعاصر:

لقد انقسم المثقفون الثوريون العرب أثناء الاستعمار وفي الكفاح ضده وبعد رحيله الى نموذجين أساسيين: نموذج الليبرالي النهضوي، ونموذج اليساري بتنويعاته المختلفة

.لقد قاد النموذج الليبرالي النهضوي حركة الوعي العربي في النصف الأول من القرن العشرين، فيما قاده الوعي الآخر في النصف التالي. ثم وصل كلاهما الى الهزيمة أو على الأقل الى الانحسار، فلماذا؟

لقد استطاع المثقفون النهضويون الليبراليون تدشين أشكال الوعي الحديثة، في بحث التراث وتشكيل الأنواع الأدبية والفنية، وطرح الحداثة في البناء السياسي الديمقراطي. وكان النموذج الغربي الليبرالي هو القدوة.

في التوجه الليبرالي كان النموذج الغربي هو الموديل ا

لمستورد، ولم يحاول هذا التوجه غرس هذا النموذج من خلال التطور العربي الإسلامي المسيحي، أي لم يبحثوا الهياكل الإقطاعية الدينية المتوارثة في المنطقة، ويحللوها ويطرحوا البديل الديمقراطي من داخلها ولتجاوزها.

ولدينا كمثال على ذلك التيار الليبرالي النهضوي عند لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وسلامة موسى ولويس عوض ونجيب محفوظ. وتتركز خصائص هذا التيار على رؤية النموذج النهضوي الغربي ونقله الى مصر، ولدى الأخيرين خاصة، أي لديع التيار الليبرالي الذي واصل المعركة ضد الإقطاع الديني ومنه: سلامة موسى ولويس عوض ونجيب محفوظ، وتم طرح النموذج الحضاري المصري القديم، ودون تحليل النموذج العربي الإسلامي المهيمن المتواصل، أي ليس ثمة قراءة لسيطرة العلاقات الإقطاعية المذهبية والدينية، حيث رأوها بأنها هي كل الإسلام، وإنه ليس ثمة بديلا ممكنا، حضاريا وديمقراطيا من داخلها.

في حين نجد طه حسين يقوم بالجمع بين النموذج الحضاري الغربي وتحليل التاريخ العربي الإسلامي ونقده والبحث عن نماذج شخصية متنورة من داخله.

لكن الوعي الليبرالي النهضوي لم يتوصل الى رؤية هيمنة العلاقات الإقطاعية الدينية بعد الثورة المحمدية التأسيسية، وأسباب ضعف الفئات الوسطى، وعجزها عن تشكيل ثورة ديمقراطية برجوازية، وبالتالي لم يقوموا بنقدها وتجاوزها والاستفادة من الميراث الغربي الديمقراطي في ذلك.

إن هذا كان يعتمد على دقة تشخيص لإسلام وتطوراته ورؤية هيمنة العلاقات الإقطاعية الدينية بعد الثورة المحمدية التأسيسية، وأسباب ضعف الفئات الوسطى، وعجزها عن تشكيل ثورة ديمقراطية برجوازية، وبالتالي لم يقوموا بنقدها وتجاوزها والاستفادة من الميراث الغربي الديمقراطي في ذلك.

إن هذا كان يعتمد على دقة تشخيص الإسلام وتطوراته ورؤية الهياكل الاقتصادية ـ الاجتماعية التي كان ينمو عليها، وبالتالي الدخول الى صميم القضايا الفقهية والاقتصادية والروحية التي هيمن عبرها الإقطاع المذهبي على الجمهور العربي الإسلامي.

أما النموذج اليساري الذي طرح تحديدا تجاوز النموذج الرأسمالي الليبرالي، فيتفق على تشكيل دكتاتورية تتجاوز التخلف العربي، وتشكل القفزة الى التحديث، بدءا من الاتجاهات القومية والبعثية الى التيار الماركسي.

وقد ساهم في تقوية هذه الاتجاهات تخبط الاتجاهات الليبرالية وعدم قيامها بإنتاج ثورة ديمقراطية تزيل الملكيات الإقطاعية في الأرض وتفصل الدولة عن الدين وتشكل المساواة بين الأجناس الخ..

كذلك ساهم في صعود الاتجاهات الشمولية ظهور المعسكر الاشتراكي، وكان تعبيرا عن رأسماليات دولة تقوم بتجاوز الإقطاع بأساليب تعجيلية وعبر الملكية العامة الواسعة.

ولكن رأسماليات الدولة العربية لم تصل الى هذا المستوى أي لم تقم بتصفية الإقطاع في مختلف مستوياته الاجتماعية، فتعثرت التجربة حتى للانتقال الى

لرأسمالية. ولكن المعسكر (الاشتراكي) نجح في لانتقال الى الرأسمالية، لكن غياب الديمقراطية أدى الى ظهور رأسماليات تابعة للغرب وأزمات عنيفة.

ما رأسماليات الدولة الوطنية الشمولية في الوطن لعربي فإنها عجزت عن خلق رأسمالية، وبقيت في لمرحلة الإقطاعية حتى الآن. وهي إقطاعية/ذهبية، لكون لمذهب الديني هو شكل التجلي الفكري لهيمنة الدولة.

ِقد واصل العديد من المثقفين العرب رفض المرحلة لرأسمالية، طارحين القفز على المسار الموضوعي لتطور، ورفض مسألة النمو الطبيعي للتشكيلات لاقتصادية - الاجتماعية. واذا كان هذا استجابة للمنهج لسائد في المعسكر (الاشتراكي) تعبيرا عن رأسمالية ،ولة لا ديمقراطية، فإن تيارات قومية وبعثية غيبت هذه لمسائل من أجل تشكيل دكتاتوريات وطنية.

لهذا فإن العديد من المفكرين والمثقفين المنتمين لهذه لتيارات المختلفة المتوافقة على رفض الرأسمالية، أي لى رفض النهضة بالوسائل الديمقراطية، وجدوا نفسهم يطرحون القفز على الرأسمالية من مواقع شتى، كان هذا في النهاية انتصارا للعلاقات الإقطاعية - لمذهبية، التي تدعمت عبر الدعم الغربي، ثم عبر صعود حور الخليج/إيران الذي تركزت فيه وبينه الثروة لنفطية، التي تقاسمها الغرب والإقطاع، والتي جددت لحركات المذهبية الإقطاعية القديمة في التاريخ العربي لإسلامي.

ن رفض هادي العلوي وحسين مروة ومهدي عامل غيرهم المرحلة الرأسمالية من التطور، يقود مثلما كان الأمر لدى لويس عوض وسلامة موسى، الى عدم تحليل التاريخ العربي الإسلامي بصورة دقيقة، أي رؤيته كانتصار للعلاقات الإقطاعية المستمرة حتى الآن، وبالتالي يغدو لديهم ضرورة الانتقال الى الاشتراكية، التي تعني في الحقيقة رأسمالية دولة تسريعية للنهضة.

ويمكننا أن نكون مرنين في هذا الجانب عبر طرح نموذج رأسمالية الدولة الوطنية الديمقراطية، أي عبر نظام يقوده القطاع العام المراقب من قبل برلمان، وبالتالي تبقى مسألة التجديدات الاجتماعية خاضعة للحوار الديمقراطي الطويل، سواء على الصعيد الوطني، أم على الصعيد القومي. ولكن رأسمالية الدولة الوطنية الديمقراطية لا تعني الاشتراكية.



لا شك أن المفكر اللبناني الراحل مهدي عامل من المساهمين البارزين في تحليل الواقع العربي المعاصر من منطلقات نقدية عميقة وخاصة من رافد الماركسية البنيوية، التي قام بتطبيقها على الواقع العربي بصورة حرفية، دون رؤية الاختلاف بين مستوى التطور الغربي، وتطور البُنى الاجتماعية العربية.

ونحاول في هذه الموضوعات قراءة آرائه وتحليلاته لندوة جرت في الكويت في السبعينيات من القرن الماضي، اتخذت لها عنوانا هو (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي)، وقد ناقشها في كتابه (أزمة الحضارة العربية أم أزمات البرجوازيات العربية؟)، (12).

يفترض مهدي عامل مسبقا، ودون دراسات، بأن المجتمعات العربية هي مجتمعات رأسمالية. فهو يصر على أن (نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات

الاجتماعية العربية(، (13).

إن هذا يبدو لوعيه شيئا بديهيا، صحيح إنه يقول أن ثمة علاقات ما قبل رأسمالية في هذا الإنتاج غير أنها ليست سوى بقايا.

فيقول بوضوح: إن فهم تطور بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية مثلا في البلدان العربية في الوقت الحاضر، وفهم أزمات هذا التطور يستلزم بالضرورة الانطلاق بالتحليل من هذه البنية بالذات في شكل وجودها القائم في كل من البلدان العربية.)، (14).

وليس ثمة من الضرورة بحث جذور هذه البنُى (مع ظهور الإسلام مثلا، أو مع الجاهلية، أو مع بدء العصر العباسي أو الأموي أو الأندلسي أو عصر الانحطاط الخ...، بل هو يبدأ مع بدء التغلغل الإمبرلاي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.)، (15).

وهو يعترف بأن ثمة (أشكالا من الإنتاج سابقة على الإنتاج الرأسمالي لا تزال حاضرة في البنيات الاجتماعية العربية)، غير أنها ليتس سائدة فيه، بل الإنتاج الرأسمالي هو السائد.

ونحن نحاول أن نفهم كيف استطاع الاستعمار أن يجعل من هذه العلاقات سائدة؟ أي كيف استطاع أن يجعل العلاقات ما قبل الرأسمالية لا تسود بل أن تسود العلاقات الرأسمالية؟

لا يقوم مهدي عامل ببحث هذه المسألة تاريخيا، بأن يعطينا أمثلة عن بلد عربي ومنذ القرن التاسع عشر تحول الى الرأسمالية؟ فلا نجد.

ولا أن يقوم بتحديد متى استطاعت البرجوازيات العربية أن تستولي على الحكم وتنشر النظام الرأسمالي الشامل؟

ومن جهة أخرى فهو يؤكد بأن (كثيرا من علاقات الإنتاج الاجتماعية، سواء في الحقل الاقتصادي أم السياسي أم الإيديولوجي، التي تنتمي الى أنماط من الإنتاج بالية، أي بالتحديد، سابقة على الرأسمالية، لا تزال قائمة في البنيات الاجتماعية المعاصرة)، (16).

ينطلق مهدي عامل لتحديد هيمنة الرأسمالية على العالم العربي منذ القرن التاسع عشر بشكل مضاد للقراءة الموضوعية، وهو يفترض رأسمالية سحرية تتشكل منذ أن تطأ بوارج بريطانيا وفرنسا الشواطئ العربية، في حين إن الرأسمالية تتعلق بمدى تشكل الرأسمال الخاص في القطاعات الاقتصادية المختلفة، ومدى انتشار العمل المأجور على بقية أنواع العمل في النظام الاجتماعي.

وتتحدد سيطرة البنية الرأسمالية بوصول منتجي البضائع الى سدة الحكم، وإزاحة ملاك الأرض وإقطاعيي السلطة السياسية، وسيادة العمل بالأجرة، وهي كلها أمور لم تتحقق في نهاية القرن التاسع عشر ولا في نهاية القرن العشرين العربيين!

ولكن مهدي عامل يُصادر ببساطة، قبل أن يبحث، فهو منذ البدء يقول : (أزمة البرجوازيات العربية..) فأفترض إن هذه البرجوازيات قد حكمت وتعفنت في الحكم وهي مأزومة الآن؟! في حين إن البناء الاقتصادي والسياسي لم تتحقق فيه شروط انتصار الرأسمالية!

ولكن ذلك لا يتعلق فقط بالبحث الفكري بل والأخطر بالمهمات السياسية المباشرة، فيقول بأن:

(المهمة الأساسية لحركة تاريخنا المعاصر بهذا الشكل،

لا تضح لنا أن تحققها يمر بالضرورة عبر عملية معقدة من الصراع الطبقي ضد البرجوازيات العربية المسيطرة..)(، (17).

ولكن كيف يمكن إسقاط أسلوب إنتاج لم يُسد وطبقات لا تحكم؟

علينا أن نناقش مسألة أسلوب الإنتاج الكولونيالي التي طرحها مهدي عامل، كي نقوم بتفكيك تفكير هذا المفكر، وهي التي اعتبرها حجر الزاوية في نظريته حول تطور العالم العربي.

كما رأينا سابقا، (راجع الفقرة حول التاريخ العربي) إن مهدي عامل يرفض تحليل البنية الاجتماعية العربية الحالية من خلال جذورها، وهو ينتقد المفكرين العرب المجتمعين في الكويت لمناقشة (أزمة تطور الحضارة العربية) بسبب قيامهم بالعودة الى جذور التاريخ العربي، طالبا الوقوف عند العصر الراهن والنظر الى الماضي من خلال البنية الاجتماعية الراهنة.

إن مهدي عامل ينظر للبُنى الاجتماعية العربية الراهنة وكأنها صياغة أوربية غربية، فقد قام الاستعمار الغربي برسملتها، أي بتحويلها الى رأسمالية ناجزة، وهذه الرأسمالية الناجزة يُطلق عليها اسم «أسلوب الإنتاج الكولونيالي»، وبهذا قام مهدي بخطئين كبيرين مزدوجين، فهو قد قطع السيرورة التاريخية للبُنى العربية الاجتماعية، أي قام بإزالة طابعها الطبقي التاريخي، وهي عملية يقوم فيها بالتمرد على القوانين الموضوعية لرؤية المادية التاريخية عن التشكيلات الخمس: المشاعية، والعبودية، والإقطاع، والرأسمالية، والاشتراكية.

فهو عبر هذه المقولة قد ألغى كون البُنى الاجتماعية العربية بُنى إقطاعية، فحين لا نبحث ألف سنة من التطور الاقتصادي والاجتماعي السابق، ونعتقد أن أسلوبا جديدا للإنتاج قد تشكل، رأسمه الأسلوب الكولونيالي، في خلال بضع سنين، وأن علينا أن ننظر للتاريخ من خلال هذا الأسلوب غير لمحدد والغامض، فتتشكل لدينا هنا رؤية سياسية دكتاتورية تحاول أن تفرض نفسها على جسد التاريخ الموضوعي، بمعطيات غير مدروسة.

إن رفض تحليل الماضي، أي بحث التاريخ الإقطاعي للعرب، يتضافر لدى مهدي عامل، ورفض تحليل الحاضر، أي قراءة عمليات التداخل بين الإقطاع والرأسمالية، كأسلوبين للإنتاج موضوعيين في التاريخ العربي الراهن، ويطالب بمناقشة أسلوب إنتاج من اصطلاحاته هو أسلوب الإنتاج الكولونيالي.

ومع هذا فعلينا أن نناقش تسمية أسلوب الإنتاج المقترح، فمهدي عامل لا ينكر وجود بقايا نظام تقليدي في هذا الأسلوب الذي انتصرت فيه العلاقات الرأسمالية، ودون أن يطرح أية أرقام أو معطيات على انتصار العلاقات الرأسمالية الموهومة، لكنه يعتبر إن العلاقات الرأسمالية المنتصرة في العالم العربي تشكل علاقة تبعية مع العالم الغربي حيث العلاقات الرأسمالية الأقوى، وهذه الأخيرة الغربية هي التي تقوم داخلها بتقويض أساليب الإنتاج الأخرى، في حين تعجز الرأسمالية العربية في علاقتها التابعة من تقويض أساليب الإنتاج السابقة داخلها، وبهذا فإن أسلوب الإنتاج الكولونيالي الذي سادت فيه البرجوازيات العربية يحتاج الى ثورات عمالية لقويضه

والانتقال الى الاشتراكية.

تتشكل هذه العموميات الفكرية من منهج مجرد يفرض قوالبه على الواقع الحي غير المدروس، فتلغي مسألة التشكيلة الإقطاعية بجرة قلم، ويتم تحويلها الى تشكيلة أخرى متطورة بقفزة خيالية أخرى هي التشكيلة الرأسمالية الكولونيالية، ثم تحدث القفزة الأكبر الى الاشتراكية..ولا يزال الباحث لم يحلل الإقطاع العربي وسيرورته السابقة والراهنة.

والغريب إنه في كتابه هذا (أزمة الحضارة العربية..) يناقش جملة من المفكرين العرب الذين يقدمون له مادة تحليلية ممتازة، ولو أنه أبعد فرضياته الإيديولوجية المسبقة، أو استفاد بعمق من الماركسية البنيوية التي نقل تطبيقاتها لفهم البنية الاجتماعية، لأمكنه أن يدخل الى دائرة التاريخ العربي وتشكيلته التي تضطرب أسماؤها لديه. ولكنه حدد منذ البدء هؤلاء الباحثين كمنظرين للبرجوازيات العربية المستولية على الحكم والتي وصلت الى الأزمة، وبالتالي يجب نقد وعي هذه الطبقات المسيطرة عبر وعي الطبقات الثورية الخ..

حين يناقش مهدي عامل الباحث العربي الدكتور شاكر مصطفى يتجاهل مهدي المادة الفكرية الثمينة التي يقدمها شاكر لتوصيف تطور المجتمعات العربية بقوله:

(إن الاستمرار الاجتماعي الذي تعيشه الشعوب العربية إنما تحكمه عناصر عديدة في مجموعها التركيب العربي القائم..وأن لامتدادات التاريخ في هذه العناصر المكان الواسع إن لم يكن الأول..) وهذه (العناصر الأساسية الباقية عند أربعة جوانب:

أ ـ طرق الإنتاج المادي ب ـ تكوين نظام السلطة ج ـ طبيعة العلاقات الاجتماعية د ـ قيم الفكر التراثية..)، (18).

هكذا نرى لدى شاكر مصطفى نظرة تاريخية موضوعية واقترابا دقيقا من فهم أسلوب الإنتاج الإقطاعي العربي الإسلامي المستمر عبر ألف سنة، الذي يتأسس في نظام السلطة والإنتاج معا، ثم يتمظهر في العلاقات الاجتماعية: الأبوية، هيمنة الذكور، اللامساواة الجنسية، الطائفية الخ..ثم يصل النظام الإقطاعي الى المستوى الثقافي: الأمية، الخرافة الخ..

إن شاكر مصطفى يمثل مقاربة علمية (ماركسية) من فهم التاريخ، ولكن ماذا يفعل مهدي عامل بمثل هذه المقاربة؟ بدلا من أن يقوم بفهمها ودرس التاريخ العربي يقوم بالمصادرة السريعة، فيقول:

(أما أن يكون هذا التاريخ الذي تكونت فيه البنية الاجتماعية للواقع العربي الحاضر، تاريخا يرجع الى ما قبل عشرة قرون خلت، أي الى العصر العباسي أو أواخر العصر الأموي، فهذا ما نختلف فيه جذريا مع الدكتور مصطفى)، ص 45.

فهو يحتار كيف أن هذه البنية المزدهرة يوما ما تصبح هي نفسها سبب التخلف؟ فيقول بلغته المعقدة الغامضة: (فالبنية هذه ليست في حاضرها، من حيث هي بنية، أي كل معقد متماسك، سوى البذرة التي كانتها في الماضي، تنامت، فتنافت وتواصلت في حركة من تماثل الذات بالذات، وما الذات هذه إلا الذات العربية نفسها.)، (19).

إن مهدي عامل الذي ينتقد شاكر مصطفى على أنه صار يفكر بمنهج هيجل الجدلي المثالي، يعجز عن اكتشاف

رؤية الوعي الموضوعي لدى مصطفى شاكر في فهمه للتاريخ العربي، ويصبح هو هيجليا مثاليا.

فالبنية العربية الإقطاعية زمن الإمبراطورية العباسية كانت نظاما مركزيا، والإقطاع المتحكم في الخراج الهائل يصرفه على البناء الترفي والثقافة المقربة المفيدة للنظام، ثم يتحلل هذا الإقطاع المركزي بسبب ثورات الشعوب، ليجيء نظام الإقطاع اللامركزي، وتظهر الدول والدويلات الإقطاعية، وتكرر بشكل أوسع إنجازات ومشكلات النظام السابق، ثم يتهرأ هذا النظام الإقطاعي الديني العام بتشكيلاته المتعددة، ليغدو أنظمة وإمارات إقطاعية صغيرة مذهبية الخ..

إن هذه السيرورة التاريخية تحافظ على قسمات عامة أشار لبعضها شاكر مصطفى في المقطع السابق ذكره، حيث يغدو الحكام هم المستولون على القسم الأكبر من الثروة العامة، وتتواشج السلطة والثروة، ويشركون رجال الدين في السيطرة على العلاقات الاجتماعية، أي ينقلون العلاقات الإقطاعية الى البيوت والأحوال الشخصية الخ..

واذا لم نقم كما يريد مهدي عامل بقراءة هذه السيرورة التاريخية الاجتماعية التي امتدت خلال ألف سنة، والتي تتغلغل في أبنيتنا الاجتماعية وقوانيننا الوراثية وفي سلطاتنا المطلقة، وفي شعرنا ونثرنا وعاداتنا ولا وعينا، فكيف نقوم بتغيير هذه البنية التقليدية وتشكيل النهضة؟!

إن مهدي عامل يخرق قوانين الوعي على مستوى قراءة الماضي، وعلى مستوى قراءة الماركسية، فعبر قراءة الماضي يتجاهل البنية الإقطاعية وسيرورتها الراهنة، وعلى مستوى الماركسية يقوم باختراع مغامرات سياسية محفوفة بالكوارث، عبر اختراعه مقولة أسلوب الإنتاج الكولونيالي وتصفية البرجوازيات العربية.

فهو بدلا من قراءة الماضي ورؤية أسباب عجز البرجوازيات العربية القديمة عن تشكيل النهضة، والقيام بثورة رأسمالية، وقراءة أسباب ضعف البرجوازيات العربية الراهنة وعدم قدرتها على تغيير أسلوب الإنتاج الإقطاعي وتشكيل تحالف معها لتغيير التركيبة التقليدية يقوم بوضعها في خانة العدو والقفز ضدها الى مهمات غير حقيقية ومكلفة كما دلت تجربة الشعب اللبناني.

يمثل المفكرون الذين تواجدوا في الكويت لمناقشة مسائل النهضة العربية وكيفية إيجادها، نخبة اشتغلت في حقول الدراسات لزمن طويل، وبغض النظر عن اجتهاداتها ومدارسها فإنها تعبر عن عقول مهمة تعارض المجتمعات العربية التقليدية من منطلقات مختلفة، لكن المفكر اللبناني مهدي عامل نظر اليها كخصوم وليس كقوى مساندة للطبقات العاملة العربية في تغيير مجتمعات التخلف، وبهذا كان يرفض العديد من الآراء المهمة التي تقدمها كما فعل مع مصطفى شاكر.

ويعترض مهدي عامل كذلك علي زكي نجيب محمود الذي يمثل المدرسة الوضعية أو التجريبية المنطقية في دعوته لاحكام العقل في النظر الى الأشياء، وخاصة في جملته التي قالها بضرورة (الاحتكام الى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه)، ودعا الدكتور زكي العرب الى التوجه لتمثل الحضارة المتقدمة، واعتبر إن

الاحتكام الى العقل ميز الحضارات العقلانية، معطيا نماذج أربعة على حضارات احتكمت الى العقل وهي: أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، وبغداد في عصر المأمون، وفلورنسة في القرن الخامس عشر، وباريس في عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

أي إن زكي نجيب يقدم درجات من صعود البرجوازية عبر العصور، أعطى إنتاجها المادي قدرة على الفهم الموضوعي للطبيعة المجتمع، على درجات متفاوتة.

ويعترض مهدي عامل على هذه التصنيفات ويقول: (وهنا تظهر الدلالة الطبقية لهذا المنطق من التفكير: فانتفاء الطابع التاريخي، أي النسبي، من شكل العقلانية الخاص بالبنية الاجتماعية الرأسمالية يجعل من هذا الشكل الخاص مطلقا، فيظهر ما هو تاريخي ـ أي ما يحمل فيه ضرورة تخطيه ونفيه ـ بمظهر ما هو طبيعي ـ أي يحلم فيه ضرورة تأبده ـ ويظهر الشكل الطبقي البرجوازي للعقلانية بمظهر العقلانية الإنسانية، أي بما هو طبيعي ملازم للحضارة كحضارة..)، (20).

يتحول تقديم زكي نجيب محمود لصور من العقلانية عبر التاريخ في وعي مهدي عامل الى وجهة نظر ل (البرجوازية المسيطرة)، هكذا بشكل مطلق وكأن زكي نجيب محمود يمثل برجوازية مسيطرة تقوم بإخفاء التناقضات الاجتماعية المحتدمة تحت سيطرتها مثلما تفعل البرجوازية الفرنسية التي درس في عالمها مهدي عامل ونقل لغة النقد الموضوعي ضدها، وليس باعتبار زكي مفكرا يعبر عن فئات برجوازية عربية تعاني من هيمنة تقليدية متخلفة، وحين يقوم باستعادة لحظات من فعل الفئات المتوسطة عبر التاريخ الماضي إنما يريد شحذ عقلها وإرادتها من أجل تشكيل عالم نهضوي عقلاني عربي، يمكن حتى للقوى الشعبية فيه أن تناضل بصورة حديثة.

إن المحطات التي اختارها زكي نجيب محمود للحظات التاريخية التي بدأ فيها أسلوب الإنتاج الرأسمالي بالصعود هي محطات تُظهر هذا الأسلوب الجديد في تشكيلات متنوعة، بدء من التشكيلة العبودية لدى الإغريق، أو التشكيلة الإقطاعية عند العرب، أو بداية انحسار الإقطاع لدى التجار الإيطاليين في فلورنسة، ثم انتصار الأسلوب في الثورة الفرنسية.

وفي هذه المحطات حاول العقل الممثل للفئات الوسطى أن يحرر النظام الاجتماعي من هيمنة الخرافة وتدخلها ومنعها لاكتشاف السببيات المعيقة للتقدم ونمو العلوم والتجارة ال..ولكن في الثورة الفرنسية لم تعد ثمة فئات وسطى بل طبقة برجوازية صناعية قائدة منتصرة تعيد تشكيل البنية الإقطاعية.

وبطبيعة الحال فحين يُقال هذا الكلام للجمهور العامل الفرنسي الآن، يغدو هذا مجرد كلام تاريخي، فالبرجوازية الفرنسية الراهنة هي غير برجوازية الثورة، ولكن حين يقول هذا الكلام زكي نجيب محمود في العالم العربي الإقطاعي الطائفي المتخلف، يغدو الأمر ثوريا.

ويجري العكس لدى مهدي عامل الذي ينقل الوعيلمعارض الفرنسي في الرأسمالية الكلاسيكية، أي في الرأسمالية التي غدت عائقا للإنتاج، الى البلدان الجائعة للتطور الرأسمالي الصناعي خاصة، وبدلا من أن

يبحث كيفية نموها وتغييرها للإقطاع، مثمنا البذور النقدية الوضعية والتجريبية، لزكي نجيب محمود ومعاضدا إياه لتوسيع الجبهة المعادية للتخلف والإقطاع، يطالب بإسقاط مثل هذه البذور والمقدمات للتحول الحديث، قافزا الى مهمات غير ممكنة.

وهكذا فحين يُظهر زكي نجيب محمود العقلانية البرجوازية كما يقول مهدي عامل كعقلانية مطلقة، كعقلانية تمثل البشر جميعا، كعقلانية وحيدة، فهذا نتاج لوعي مثالي يُغيب شروط الثورة الديمقراطية في البلدان المتخلفة، معتبرا العقل شيئا تجريديا، وليس مصانع يجب أن تتوسع، ومختبرات علمية يجب أن تنتشر، وعمالة جاهلة يجب أن تتعلم وتتحسن معيشتها، وريف إقطاعي يجب أن يتحدث، ونساء ينبغي أن يدخلن مجال الآلة الصناعية الخ..

رأينا في بعض الأمثلة التي سقناها من حوار المفكر اللبناني الراحل مهدي عامل مع شخصيتين ثقافيتين عربيتين كبيرتين، المستوى العام، السياسي، الذي يتصدى فيه المفكر اللبناني لوجهات نظر من الفئات الوسطى العربية، وهي تحاول أن تطرح وجهات نظر لتجاوز عالم التخلف والإقطاع العربي.

والمقصود بالمستوى العام السياسي، إن مناقشة كتابه (أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟) من قبلنا في هذه الموضوعات، تعلقت بمعرفة رأيه في مسألة التشكيلة الاقتصادية/الاجتماعية السائدة عربيا، وهي مسألة قام مهدي عامل بتضبيبها بشكل شديد، من جهة تمييع حدودها بما يتعلق بالماضي، فيتم قطع العلاقة بتحليل الماضي من حيث إنه سيرورة تاريخية مستمرة الى عصرنا العربي الراهن، أي بسبب استمرار التشكيلة الإقطاعية الدينية الى وقتنا الراهن، وهي تحاول إفراغ التشكيلة الرأسمالية الجديدة التي لم تنتظر انتشارا واسعا، من مضمونها، ولعدم انتصارها.

ومن هنا لا يقوم مهدي عامل بدراسة هذه التشكيلة الماضوية الحاضرة في تطورها وفي اعتقالها للتطور العربي، ويغدو الاقتراح النظري باسم (أسلوب الإنتاج الكولونيالي) شكلا من التمويه الفكري والسياسي لعدم حل مشكلات البنية الإقطاعية السياسية الدينية، باعتبارها العائق الأكبر في سيرورة التطور العربي الراهنة، قافزا الى مهمات تعود الى بُنى الرأسمالية المعاصرة الغربية، وهذا في التطبيق العملي السياسي يقود الى انتصار الإقطاع السياسي والديني، عبر توجيه العداء والضربات الى حليف سياسي واجتماعي وفكري للقوى الشعبية، هو قسم من الفئات الوسطى الحديثة ومثقفيها، خاصة للتيارات البرجوازية العلمانية والديمقراطية.

إن مهدي عامل في رفضه لاستمرارية التشكيلة الإقطاعية، وإحلاله التشكيلة الرأسمالية، حتى مسمى علاقات الإنتاج الكلونيالية، رفض الأساس الموضوعي لفهم التطور العربي، ومن هنا يغدو المفكرون الذي يفند آراءهم في الكتاب المذكور، أكثر اقترابا من الحقيقة الموضوعية، ومن المهمات السياسية والاجتماعية والثقافية، من مهمات التغيير العربية الحقيقية، رغم مناهجهم التي تعود لاختيارات أيديولوجية للفئات الوسطى، أكثر من قراءته

التي يقوم فيها باستيراد أدوات فكرية منهجية غربية ماركسية مهمة، لكنه لا يطبقها التطبيق الصحيح.

ليس ذلك كذلك إلا بسبب مقاربتهما (والمثالان هما شاكر مصطفى وزكي نجيب محمود) للتشكيلة الاقتصادية/الاجتماعية الإقطاعية الدينية، بمستويات معينة من القرب والتحليل، وهو بدلا من مقاربتهما وتطوير أدواتهما ووعيهما، قام برفض كلي لتلك المقاربة النقدية التشكيلة المحافظة.

إن المشكلة المزدوجة هنا هي في وجود أداة فكرية تحليلية صحيحة لدى مهدي عامل رُكبت في منظومة سياسية خاطئة، بمعنى أنه قرأ البنيوية الماركسية لدى جولدمان وآلتوسير واستوعبها، غير أنه حينما جاء الى تشكيلته السياسية الحزبية العربية التي تطرح تجاوز البرجوازية وهدم سلطتها، ركب أداة نظرية حديثة دقيقة، في رؤية (ماركسية لينينية ستالينية) متخلفة.

وفي الموضوعا تالسابقة رأينا القضايا التي تقارب مسائل التشكيلة، وهي المسائل السياسية الامة، والتي هي العمود الفقري لمسائل الوعي والفكر والثقافة، وبدون الحل الصحيح لهذه المسألة المحورية فإن القراءة الفكرية كلها تكون محفوفة بالأخطاء.

إن النموذج الذي يختاره مهدي عامل في الفصل الرابع من الكتاب السابق الذكر كذلك، هو الشاعر والمفكر المعروف أدونيس، الذي صاغ دراسة حول الإمام أبي حامد الغزالي في ذلك المؤتمر مُستنتجا - أي أدونيس - بأن الفكر الديني:

(بقواعده وغاياته، وهو الذي يسود المجتمع العربي، اليوم. ولذلك فإن الإيديولوجية السائدة، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية، والصحافة والإذاعة والكتاب، إنما هي قوة ارتداد نحو الماضي، وقوة محافظة على الراهن الموروث...فعلاقات الإنتاج الموروثة..ما تزال هي السائدة..والبنية الإيديولوجية التقليدية..ما تزال كذلك هي السائدة(، (21).

فهذا الكلام يقوله أدونيس في سنة 1974، وبالتالي استطاع أن يشخص الواقع العربي تشخيصا دقيقا بحيث أننا الآن (سنة 2003) ندرك الفجائع المترتبة على هذه السيادة الماضوية. ولكن اليسار حينذاك لم يكن ير مثل هذا التشخيص، كرفيقنا الراحل مهدي عامل، الذي يتصدى لهذه المقولة قائلا ردا وتحليلا للرأي السابق:

(1- الفكر العربي هو نموذجه، ونموذجه هو الغزالي، فالفكر العربي إذن هو فكر الغزالي.

2- الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر.

3- البنية الإيديولوجية السائدة في الماضي هي البنية الإيديولوجية السائدة في الحاضر.

4- علاقة الإنتاج المتوارثة - أي السائدة في الماضي - هي علاقات الإنتاج القائمة في الحاضر.

إذن الماضي هو هو الحاضر، لا شيء تغير. (خلاصة).، (22).

من الواضع إن مهدي عامل يقوم بتبسيط نظرة أدونيس الى التاريخ الفكري العربي، فالغزالي لدى أدونيس ليس كل الفكر العربي، بل فكره المذهبي المحافظ، ولكن أدونيس يقول إن هذا الفكر المحافظ المذهبي هو الذي ساد، واذا طورنا مقولة أدونيس كما توصلنا اليها، فنقول

إن رؤية الغزالي كانت هي ثقافة الإقطاع السائد. ولكن ثقافة الإقطاع المذهبي متعددة، وحتى تسود قامت بالقضاء على التيارات الدينية المعارضة، وهذه لها حراك وصراع استمر الى وقتنا الراهن، فليس معنى ذلك سكون الخريطة الفكرية الاجتماعية، بل أن لها ألوانا وتضاريس معقدة. ولكن من الناحية الجوهرية فإن المنظومة العربية الإسلامية لا تخرج عن التشكيلة الإقطاعية، ومعرفة وتحديد التشكيلة هذه هي الخطأ الجوهري لدى مهدي عامل كما بينا سابقا، في حين أنها الصواب لدى أدونيس وشاكر مصطفى، واستمرارية التشكيلة لا يعني الحكم بالثبات المطلق، كما سنعرض لاحقا.

يضع مهدي عامل بعض ممارسات الفلاسفة العرب كابن رشد في دائرة ما يسميه (بالممارسة الإيديولوجية لما يمكن تسميته بالطبقة الأرستقراطية العربية المسيطرة في المجتمع الاستبدادي في القرون الوسطى.)، وبغض النظر عن جملة من المفاهيم الخاطئة في هذه العبارة، فإن مهدي عامل يضع الممارسات النقدية للمفكرين العرب المسلمين السابقين في سياق (مجتمع استبدادي)، وليس في سياق التشكيلة الإقطاعية المعروفة بداهة للمادية التاريخية، ثم يقوم بوضع الحركات والفكر الديني الإسلامي المعاصر في سياق آخر فيقول:

(أما في الحالة الثانية، «فالإسلام» موجود بالشكل الذي يتحدد فيه بحقل آخر من الممارسات الإيديولوجية الطبقية، خاص ببنية اجتماعية مختلفة، يغلب عليها الطابع الكولونيالي، في انتمائها التاريخي الى نمط الإنتاج الرأسمالي.)، (23).

إن هذه البنية الحديثة التي يضع مهدي عامل الوعي الديني السابق فيها، هي بنية يغلب عليها (الطابع الكولونيالي وتنتمي تاريخيا الى نمط الإنتاج الرأسمالي)، وهي توصيفات نرى كيف أنها بذاتها قلقة مضطربة، وهو يلجأ الى كلمة (كولونيالي) الأجنبية المنتفخة، لكي يُشعر القارئ بأنها مصطلح غني في حين يمكن القول بأن البنية العربية هي بنية تابعة، ووجود التبعية لا يخلق تشكيلة جديدة، أي أنه حين تقوم الرأسمالية المسيطرة غربيا بإلحاق البلدان الفقيرة الإقطاعية في العالم الثالث باقتصادها، فإن هذه البية التابعة تظل في تشكيلتها الإقطاعية السابقة، لأن الاستعمار لا يقوم بثورة اجتماعية فيها بحيث يحولها الى نموذجه أو نموذج الرأسمالية، بل يبقيها في بنيتها السابقة ويجري تغييرات سياسية واقتصادية بحيث تقوم بضخ المواد الأولية اليه وتغدو سوقا لمنتجاته الخ..لكن عمليات الإلحاق والتغيير الرأسمالية المحدودة تكون في إطار التشكيلة الإقطاعية، أي أن التشكيلة السابقة لم تتبدل بثورة تبدل البناءين، التحتي بثورة اقتصادية، والبناء الفوقي بثورة ثقافية، بل جاءتها عناصر رأسمالية فقامت باستيعابها في قوانين التشكيلة الإقطاعية التقليدية.

إذن عدم فهم مهدي عامل للقضية المحورية وهي قضية التشكيلة يقوده الى سلسلة من الأخطاء اللاحقة، حيث ينفي كون الدين أيديولوجية فكرية مسيطرة في الحاضر، لأنه نفى كون التشكيلة المعاصرة تشكيلة إقطاعية، وبهذا لم يدُرك المهمات الفكرية والسياسية الأساسية الراهنة،

وهي تغيير التشكيلة وبناءها الفكري التقليدي.

ولهذا يقوم بنقد أدونيس لأنه يقول ب (الرأي الماركسي!) باستمرار التشكيلة الإقطاعية ووعيها الديني الأساسي، (ويجب أن نقول هنا وعيها: الطائفي السياسي)، منتقدا إياه بأنه ينقل:

(مركز الثقف في الممارسة الإيديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة، من صراع ضد إيديولوجية هذه الطبقة، بمختلف تياراتها، الى صراع ضد الشكل الديني أو الطابع الديني من هذه الإيديولوجية..)، (24).

وهنا يواصل مهدي عامل عدم فهمه وخلطه للأمور، فأدونيس في نقده للشمولية الدينية ينقدها في ظل نظامها التقليدي الإقطاعي، أي باعتبار الوعي الطائفي المحافظ تجليا فكريا واجتماعيا للممارسة الإقطاعية المهيمنة على المسلمين (والمسيحيين)، وليس باعتبارها نضالا ضد الشكل الديني، أي بأنها قضية فك علاقة الدين بالسيطرة السياسية والاجتماعية الإقطاعية الراهنة، وتشكيل منظومة سياسية حديثة علمانية.

أي أن مهدي عامل يريد تجيير النقد ضد الدين، ويجعله بإطلاق، وليس ضد الوعي السياسي الطائفي المستغل للإسلام في تأبيد البنة الإقطاعية المتخلفة، وبالتالي يريد توجيه الوعي الفكري ضد البرجوازية العربية الحديثة، باعتبارها سبب الأزمة والعائق، أي أنه في النهاية يقوم بالدفاع غير المباشر عن الإقطاع الديني، أو أنه بالهجوم على البرجوازية الحديثة يفتت الصفوف الموجهة ضد الإقطاع الديني والسياسي.

فلنحلل أكثر التباس المفاهيم والمراحل واستراتيجيات النضال لدى مهدي عامل.

يقول:

(فالعلاقة هذه التي تمنع تطور الإنتاج الرأسمالي، في شكله الكولونيالي، من أن يميل، في قانونه العام، الى القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه، في سيطرته بالذات عليها، هي نفسها العلاقة التي تمنع البرجوازية الكولونيالية، في ممارسة سيطرتها الإيديولوجية/من القضاء على مختلف الإيديولوجيات السابقة على الإيديولوجية البرجوازية، في سيطرتها بالذات..).

يعتمد مهدي عامل على منطق ارسطي شكلاني يجرد التاريخ من سيرورته الحقيقية، ويضعه في قوالب لاتاريخية، أي لا توجد الا في وعيه الذي يقع خارج التاريخ الحي.

فهو أولا قد أثبت انتصار الإنتاج الرأسمالي في العالم العربي، في القرن التاسع عشر كما سيقول لاحقا أيضا! لكن هذا الانتصار تم في إطار كولونيالي، ورغم إن البرجوازيات العربية التي انتصرت على أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية قد انتصرت إلا أنها مع ذلك تحافظ على الأيديولوجيات ما قبل الرأسمالية وهو ذات السبب الذي يجعلها تحافظ على أساليب الإنتاج ما قبل الرأسمالية!

فأولا حين جاء الاستعمار الى العالم العربي في القرن التاسع عشر، كرس الإقطاع والطائفية والأمية، ولم تستطع الفئات الوسطى (البرجوازية) أن تنمو إلا بشق النفس، وخاصة الفئة الصناعية، وبقيت الأبنية الاجتماعية تسود فيها عبودية النساء وعدم خروجهن للعمل والإنتاج، وهيمنة الإقطاع الطائفي الخ..

وبهذا فإن نضالات الفئات الوسطى كانت تتحدد في كل بنية اجتماعية عربية، حسب تطورها الاقتصادي الاجتماعي، فإن تنمو فئة وسطى وتقود نضالا ديمقراطيا كان ذلك يحتاج الى عقود، وليس كما يظهر في وعي مهدي عامل اللاتاريخي، بشكل أزرار سحرية، وكأن تشكل علاقات الإنتاج الرأسمالية تتم في الذهن وليس في الواقع الحي. أي أن الرأسمالية تحتاج الى شروط موضوعية وهي انتشار الصناعة وانتشار العمل بالأجرة وتحرر النساء الخ..

ولو افتضرنا جدلا بنشوء الرأسمالية الواسعة في نهاية القرن التاسع شر، وهذا محض خيال، فإن أشكال الوعي الدينية المرافقة للتشكيلة الإقطاعية، لا تنهار بسهولة كبيت من ورق كما يتضمن ذلك وعي مهدي عامل.

إن الوعي الديني المترافق مع التشكيلة الإقطاعية العربية تأسس فوق بنية زراعية/حرفية/رعوية، وداخل صراعات اجتماعية (قومية) ومناطقية، وقادته الصراعات السياسية الاجتماعية الى الانقسام المذهبي الكبير في عصر الثورة والمعارضة، بين التيارات المحافظة والتيارات المعارضة، بين التيارات الإقطاعية الناجزة وتيارات الفئات الوسطى الفاشلة، ثم الى الانقسام المذهبي الكبير الثاني حين انتصرت التيارات والدول المحافظة، أي الانقسام بين السنة والشيعة.

إن هذه السيرورة الاجتماعية الإيديولوجية المتلونة بمراحلها وآثارها لا يمكن أن تزول آليا مع الانتصار الموهوم للرأسمالية كما يظن مهدي عامل، بل إن هذا البناء الفوقي يحتاج الى قرون لكي تتم زحزحة خطوطه المتكلسة، ولكن الأمر أعقد من ذلك لأن هذا البناء الفوقي يتأسس تحت بناء قاعدي لم يتغير كثيرا.

وكما أوضح شاكر مصطفى في عبارته الهامة التي اقتطعاها مهدي عامل ورفضه بأن النظام الإقطاعي العربي الديني تتداخل فيه مسألتي السلطة والملكية، أي تتواشج فيه جوانب من البناءين التحتي والفوقي، فالمسيطرون على الثروة والملكية العامة والأوقاف الخ..هم الإقطاعيون السياسيون والدينيون، وهو أمر يتمظهر مذهبيا في البلدان ذات المذاهب المتنوعة، ودينيا في الأقطار الإسلامية ذات الاختلاط مع المسيحية، وهذه الهيمنة الإقطاعية تظهر على شكل ملكيات استبدادية وهو أمر استمر حتى منتصف القرن العشرين في بعض الدول العربية وليس في أغلبها، وعلى شكل جمهوريات رئاسية أو ملكيات لم تستطع أن تُنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية المكتملة، أي في جميع الأقطار العربية الإسلامية حتى الوقت الراهن.

يحكم مهدي عامل على البرجوازيات العربية منذ تشكلها وصراعها ضد الإقطاع والاستعمار، بحكم سياسي واحد، فبعد أن شكلها بشكل ناجز في ذهنه فحسب، وبعد أن شكل الأنظمة الرأسمالية العربية في وعيه فحسب، غدت متطابقة مع البرجوازية الاستعمارية المسيطرة وبالتالي غدت منذ البدء عدوا.

لهذا فإنه لا يقرأ سيرورتها الفكرية والاجتماعية وبالتالي ماراحل تطورها ومن هنا لا يرى فرقا بين (ما نراه في أيديولوجيتها من مفاهيم «عصرية» ليبرالية، وما نراه أيضا في بدء «تاريخها الإيديولوجي» من مفاهيم أرادت

أن تكو نمثيلة مفاهيم الثورة الفرنسية البرجوازية، كما هو الأمر عند رفاعة الطهطاوي ولطفي السيد وغيرهما)، (26).

ومهما كانت عدم الدقة في المطابقة بين آراء الثورة الفرنسية وآراء الطهطاوي ولطفي السيد، فإن عدم رؤية أهمية آراء المنورين العرب في ذلك الكهف الإقطاعي التي كانت ولا تزال الشعوب العربية تحاول الخروج منه، فذلك يدل على وعي الأرادوية الذاتية 0الثورية) في إلغائها للقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي، مثلما تفعل في مسألة الوعي بالتشكيلة وبالوعي المهيمن فيها، حيث يلغي مهدي عامل أهمية أفكار البرجوازية النهضوية ويثبت آراء الإقطاع الديني، فيقول بأن الإيديولوجية الدينية:

(ليست هي الإيديولوجية المسيطرة، أو التيار الإيديولوجي المسيطر في الإيديولوجية المسيطرة، أو أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة)، (27).

إذن إنه في عدم وعيه بسيرورة الإقطاع السياسي الديني في الماضي: بقوانين تشكله وصراعاته وظهور الفئات الوسطى بين أشداقه وأسباب انهيارها وغلبته، فإن مهدي عامل لا يرى قوانين استمراريته وانهياره في العصر الحديث العربي، وأسباب ضعف الفئات الوسطى، وصراعها معه ومع الاستعمار.

إن عدم رؤية قوانين البنية الاجتماعية في الماضي، هي ذاتها تتجلى في عدم رؤية قوانينها في الحاضر، ويقود ذلك الى عدم رؤية قوانين التشكيلة الإقطاعية عامة، خاصة عملية تفكيكها وتغييرها المعاصرة، واذا أحلنا آراء مهدي عامل الفكرية العامة الى الميدان السياسي، فيعني ذلك تقوية الإقطاع.

فعدم تثمين مقامات الفئات الوسطى في الماضي والحاضر، وتشكيل جبهة سياسية تحديثية واسعة، تراكم الوعي النهضوي وتقود في الخاتمة الى الثورة أو القطع مع المنظومة الإقطاعية، واستبدالها بمنظومة حديثة، يعني تصفية القوى النهضوية وتفكيكها، وبالتالي تصعيد الإقطاع في مستويات البنية المختلفة.

علينا أن نرى إن ثمة عدم دقة تحليلية للإقطاع المذهبي وتطوره في التاريخ العربي ولدى أدونيس كذلك، أي أن أدونيس لا يرى الجذور الاجتماعية لتشكل الحداثة قديما وحديثا، التي تؤسسها الفئات الوسطى العربية، ولكنه يقترب من هذا التحديد بشكل أفضل من مهدي عامل، الذي يقول عن ذلك: (لكن المنطق الذي قاد أدونيس الى عدم رؤية هذا الطابع الطبقي المميز للصراع الإيديولوجي في واقعنا الراهن، هو تلك المعادلة الرابعة التي أقامها بين علاقات الإنتاج السائدة في الماضي وعلاقات الإنتاج القائمة في الحاضر..)، ويضيف مهدي عامل: (أما أن تكون هذه العلاقات الموروثة نفسها هي هي العلاقات القائمة حاليا، فهذا ما لا يمكن للمنطق العلمي أن يقبل به، برغم وجود الانسجام الداخلي في منطق أدونيس..)، (28).

ومن المؤكد إن الإقطاع العربي الكلاسيكي القائم على ملكية الأرض الزراعية والخراج، ل م يعد شاملا، لكن مهدي عامل لم يقم بدرس العلاقات الاقتصادية العربية الحديثة، وكيف أن ملكية الدولة لوسائل الإنتاج تمثل شكلا إقطاعيا حين تغدو تابعة بالوارثة لأسرة أو جماعة سياسية، بدلا من أن تكون هذه الوسائل بضاعة متداولة،

ولهذا ثمة استمرارية كبيرة بين حقول النفط وحقول الزراعة، وبين الآثار الاقتصادية والاجتماعية التي تتركها في تقوية الإقطاع الأسري والحزبي الخ..ونعرض ذلك كمثال عابر فقط، من أجل أن نرى استمرارية الحياة التقليدية، وبالتالي فإن الحكم العام الذي يطلقه أدونيس باستمرار الوعي التقليدي وهيمنته لا يجانب الصواب.

إن أدونيس إذن عبر تلك الفقرة التحليلية يقربنا من رؤية البنية الحقيقية للحياة العربية، فيما يعمل مهدي عامل على إخرجنا من تلك البنية وإدخالنا في بنية موهومة من قراءته ومعايشته للحياة الغربية، فيريد نقل مهمات الصراع الطبقي فيها، الى بلدان متخلفة، تشكو من قلة البرجوازية والعمال والتصنيع، دون أن يحاول العودة الى مصادر أدونيس في قراءة المجتمعات العربية، في كتابه (الثابت والمتحول) خاصة.

في احدى الفقرات من كتابه (أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟)، يقر مهدي عامل ضمنا بسيادة العلاقات الإنتاجية والاجتماعية التقليدية وهو يرد على أدونيس فيقول:

(إن وجود هذه العلاقات السابقة في البنية الاجتماعية الكولونيالية لا يعني أنها العلاقات السائدة في هذه البنية، حتى وإن كانت هي تنتشر على القسم الأعظم من السكان، كما هي الحال في الهند مثلا، أو في كثير من البلدان العربية..)، (29).

إنه يعتبر الإنتاج التابع شكلا تاريخيا محددا من الإنتاج الرأسمالي، فمهما كانت الشكال ما قبل الرأسمالية منتشرة فإن ما يحدد توجه التطور هو النمط الرأسمالي.

وبطبيعة الحال لا يمكن أن نأخذ بهذه الجمل إلا عبر تحليل للأبنية الاقتصادية الاجتماعية المحددة في كل بلد، فرغم أن التطور الرأسمالي هو تطور عالمي عاصف، إلا أن كل منطقة وبلد لهما خصوصياتهما، أي أن الأمر يعود لتطور التشكيلات وتاريخها، وتناقضاتها الداخلية، فالتشكيلة الإقطاعية العربية الإسلامية، عبر سيطرة متلف الدول الاستعمارية على أقطارها المتعددة، لم تقم هذه الدول الاستعمارية برسملتها بشكل شامل، وحتى بعد مختلف الثورات الوطنية فإن المسألة الديمقراطية لم تُحل، أي أن هذه الأنظمة ظلت على بنياتها الإقطاعية المذهبية، وظلت الدولة طائفية واللامساواة بين المواطنين سائدة، وظلت قوى ما قبل رأسمالية تتحكم في الثروة العامة الخ..

لكن مهدي عامل لا يرى ذلك، بل يرى إن هذه الأنظمة أنظمة رأسمالية فيجب أن:

(يرفض الدولة البرجوازية، أي هذا الشكل التاريخي الطبقي المحدد من الدولة، ويرفض علاقات الإنتاج البرجوازية الخ..)، (30).

كما أن القوى العاملة مدعوة (لممارسة العنف الثوري، من حيث هو عنف طبقي، بأدواتها هي وبمنطقها هي وبنظامها هي، من أجل القضاء على سبب وجود العنف الذي هو المجتمع الطبقي)، (31).

إن مهدي عامل لا يقول ذلك في فرنسا والولايات المتحدة، بل في لبنان وسوريا والعراق والجزيرة العربية، فبدلا من معرفة ما يحدده شاكر مصطفى وأدونيس من دولة استبدادية طائفية إقطاعية متخلفة، يقوم مهدي بصناعة دولة موهومة هي الدولة البرجوازية،

وقد اكتملت علاقات الإنتاج الرأسمالية فيها، وبين النموذج الواقعي الذي يرفض الدخول فيه وتحليله، يجر نموذجا آخر ويريد مجابهته، وهذا الجر يخلق مهمات سياسية وعسكرية مختلفة، فهو هنا يريد إزالة البرجوازية بالقوة، فتتحول هذه الكلمات في يد اليساري اللبناني الى سلاح، ويغدو كل الفلاحين المقتلعين من الجنوب والنازحين على المدن والفقراء، جيش الثورة البروليتارية في مواجهة البرجوازية.

إن مهدي عامل بعد أن حول المجتمع المتخلف الطائفي التابع الجائع الى المصانع والبرجوازية الى (مجتمع برجوازي مأزوم بسيطرة هذه الباجوازية)، لم تعد المهمة سوى اقتلاع هذه البرجوازية لكي تحل الأزمة، وهكذا يُفتح الطريق للحرب الأهلية اللبنانية من البوابة النظرية.

لا يعني ذلك بأن توصيفات أدونيس للمجتمع العربي التقليدي متكاملة ولا أن الحلول التي يطرحها لتجاوز أزمة المجتمعات العربية التقليدية، ولكن ما يطرحه من حلول أقل خطرا وأكثر فائدة مما يطرحه مهدي عامل.

فأدونيس يقول حسب رواية مهدي عامل بأن (شخصية العربي، شأن ثقافته، تتمحور حول الماضي/القديم). وأنه في الحضارة العربية (لما انتفى الفرد في الموضوع وتغرب عن ذاته في الجماعة أو الدولة أو السلطة أو النظام...كان الاتباع، وكان التخلف، وكان حاضر الإنسان العربي أو ماضيه)، (32).

نستطيع أن نقول بأن مقاربة أدونيس للتشكيلة الإقطاعية هي أقرب للحقيقة الموضوعية من مهدي عامل، ولهذا فإن اقترابه من المخرج للأزمة الحياة العربية أكثر جدوى، وهو حين يقول بأزمة تلاشي الفرد المبدع أو هيمنة التقليد في الحضارة القديمة، فهو يشير الى شيء موضوعي لم يتبينه تمام التبين، وهو سيطرة الهياكل الإقطاعية العامة الاقتصادية والاجتماعية والإيديولوجية، ولهذا فإن الفردية، وتوسع الفئات الوسطى الحرة، وبالتالي انتشار الإبداع لم يحدث بصورة جذرية، وقد تتبعنا ذلك في قراءات سابقة، وبينا جذور الفئات الوسطى وارتكاز قواها الأساسية على الدولة الإقطاعية. وبهذا فإن الفئات الوسطى العربية في الماضي والحاضر، لم تستطع أن تتحول الى طبقات برجوازية كلية، وهذا بخلاف رؤية مهدي عامل التي تقول بأنها وُلدت كبيرة ناجزة بفعل الأزرار السحرية الغربية، ولكنها بعد كما يقول أدونيس كذلك لم تستطع حتى الآن أن تزيح الاتباع وتنشر الحرية بشكل شامل!

تلخيصا وتطويرا لما سبق نشره، يقيّم مهدي عامل تقييما سلبيا المقاربة الموضوعية لأدونيس تجاه المجتمع العربي التقليدي، فهو يقوم بإزاحة التوصيفات (العلمية) لهذا المجتمع، ويضع بدلا منها توصيفات مستقاة من تطور أعلى، هو تطور البلدان الرأسمالية المتطورة، ويضع المهمات التي تواجه الطبقات العاملة فيها الى البلدان محدودة التطور، والتي تعالج مهمات تاريخية مختلفة، وبدلا من تشكيل جبهات موسعة للقوى الحديثة والديمقراطية لإزاحة التشكيلة الإقطاعية الطائفية العربية، فإن يوجه القوى ضد أحد الأجنحة المهمة في ملية التغيير الديمقراطية، ولهذا فهو يجعل ممثلي القوى الليبرالية والعقلانية الفكرية في الندوة المذكورة، كخصوم ألداء وليس كحلفاء في معركة واحدة ضد تشكيلة تجاوزها التاريخ.

وهذا يقوده لعدم تثمين الأحكام الموضوعية التي يطرحها هؤلاء المفكرون والباحثون، وعدم الاستعانة بهذه المواد الفكرية الثمينة لتطويرها عبر المنهج المادي الجدلي، ورؤيتها في سياق التشكيلة الحقيقية.

وهذا يقوده لعدم تثمين الأحكام الموضوعية التي يطرحها هؤلاء المفكرون والباحثون، وعدم الاستعانة بهذه المواد الفكرية الثمينة لتطويرها عبر المنهج المادي الجدلي، ورؤيتها في سياق التشكيلة الحقيقية.

ولكن مهدي عامل دخل في قراءة التاريخ بذاتية ثورية تسقط رغباتها على التاريخ الحقيقي، بدلا من اكتشاف تطوره، فكان ابتكاره لمقولة (أسلوب الإنتاج الكولونيالي) بداية لخرقه أساسيات المادية التاريخية، حول أساليب الإنتاج المحددة والمكتشفة، وهذا الخطأ المحوري قاده الى سلسلة من الأخطاء النظرية في تحليل الجوانب المحددة في تطور التشكيلة الإنتاجية العربية، السابقة الذكر، فهو قد اعتبر علاقات الإنتاج الرأسمالية مُنجزة في حياة المجتمعات العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وهذا ما دعاه الى عدم تثمين حلقات التنوير المتعددة التي قامت بها الفئات المتوسطة العربية، في الماضي والحاضر، ثم الدعوة الى خلق اصطفاف حاد الى معسكرين رأسمالي تجاوزه التاريخ، وعمالي يجب انتصاره.

وكان هذا خرقا للمهمات الحقيقية لقوى الثورة والتغيير العربية التي تواجه تشكيلة متخلفة، ولكن الخطوط الفكرية التي طرحها مهدي عامل كانت تتضافر ووضع دولي موات، مما جعلها في حيز التنفيذ، ولكن النتائج المترتبة على هذه الخطوط النظرية والسياسية كانت كارثية خاصة على البلدان التي طبقتها بشكل عنيف، وأهم هذه النتائج إن القوى السياسية ما قبل الرأسمالية، والمذهبية الاجتماعية، هي التي استفادت من تناحر القوى الحديثة، وهي التي برزت الى السطح والفاعلية، حيث ساعدتها عوامل أخرى، مما أوضح بشكل جلي بأن مهمات حركات التغيير العربية لا تزال مواجهة الأبنية التقليدية، وضرورة عدم التحالف مع هذه القوى التقليدية وابرازها، رغم السهولة التي تبدو بها عمليات التحالف مع هذهالقوى الماضوية، وضرورة تكريس تحالف الجبهة النهضوية التحديثية الديمقراطية، حتى لو كانت الصعوبات جمة في طريق تشكيله وتعزيز عناصره الديمقراطية والعلمانية.

لكون التحالف مع القوى التقليدية وتعزيزها هو تقوية للتشكيلة الإقطاعية وسيرورتها الطويلة في الحياة العربية، لأنها تشكيلة متكاملة ومتجذرة ليس في الحياة السياسية ولكن أيضا في الحياة الاجتماعية والفكرية.

ونظن لو كان المناضل والمفكر مهدي عامل حيا، لكان قد راجع الكثير من أفكاره، التي كان يعززها حينذاك وضع عالمي مختلف..

خاتمة:

تناولنا في هذا البحث علاقة المثقف العربي بالتكوينات التاريخية الكبرى، حيث بدأت العملية التاريخية المستمرة حتى الآن بظهور الإسلام، كشكل من أشكال الثورة الاجتماعية التي تمت في مجتمع رعوي، وحيث لم تظهر تشكيلة اجتماعية حينئذ، أي لم تحدث سيادة لعلاقات

إنتاج معينة، ولعب الدين كثقافة نهضوية دوره في تشكيل قفزة حضارية للقبائل الرعوية، ولكن هذه العملية التحولية انتقلت الى بلدان المشرق الزراعية ذات التاريخ العبودي المعمّم، التي فلح الإسلام والعرب في تفكيك طابعها العبودي القديم، وانتقلت الى نظام الإقطاع المركزي في عهدي الدولتين الأموية والصدر الأول من عهد الدولة العباسية، ثم الإقطاع اللامركزي في العهود التالية.

وقد تشكلت ثقافة المعارضة على أساسيين:

الأول: عبر التغيير الداخلي والإصلاح والثورة وهذا ما عكسته حركة الاعتزال والزيدية والمذاهب السنية القياسية، ولكن هذه عبرت عن فئات وسطى تابعة للأشراف، أي للدولة المتحكمة في الموارد، والتي تمكنت من استخدام إمكانياتها في اعادة تشكيل الإسلام والقضاء على المعارضة الإصلاحية والثورية داخل النظام الاجتماعي، بسبب أسلوب الإنتاج المعتمد على ملكية الأشراف للأراضي الزراعية الكبرى والثروة العامة. وبهذا فإن فئة المثقفين الإصلاحيين داخل النظام الاجتماعي لم تستطع أن تطوره.

الثاني : عبر الثورات والتمردات من الخارج، وهي التي اعتمدت فكريا تكفير النظام أو خلق بديل إقطاعي أسري آخر، وتلاقت مع ثورات الشعوب الرافضة للحكم المركزي، مما أدى الى تفكيك النظام المركزي، وإعادة إنتاج علاقاته الإنتاجية والثقافية على مستوى الأقاليم، وبالتالي تكرار نهضته على نحو أوسع، وتكرار أزماته على نحو أعمق وأحد.

فلم تستطع العناصر العقلانية والديمقراطية في إنتاج المثقفين العرب والمسلمين أن تتناسج وأسلوب إنتاج جديد، هو بطبيعة الحال الأسلوب الرأسمالي، حيث كانت الفئات الوسطى المقتدرة تابعة للإقطاع، فغدت أغلبية أشكال الثقافة العربية تابع ةللإقطاع العام أولا، ثم للإقطاع المذهبي بعدئذ.

فهيمنت المذاهب المعارضة في مرحلة نمو الفئات الوسطى داخل الإمبراطورية الموحدة، كالقدرية والمعتزلة والزيدية، ثم في مرحلة إلحاق الفئات الوسطى بالإقطاع تم تشكيل المذاهب الدينية التابعة للسلطة والتي تتوجت بالانقسام السني الشيعي.

إن العناصر العلمية والديمقراطية والثورية في الاتجاهات المعارضة وأعمال العلماء والفلاسفة لم تستطع تأسيس نظام جديد، بسبب تقطع صلاتها ببعضها البعض، وعدم قدرتها على تشكيل منظومة نقدية للواقع، تتجسد في برنامج تحولي ديمقراطي يعيد تشكيل حياة الفلاحين والنساء ويغير السلطة الشمولية.

وفي العصر الحديث برزت العناصر العقلانية والديمقراطية في عملية الانبعاث مع إعادة هيمنة الأنظمة الإقطاعية التابعة كصفة ترافقت ونشوء المنظومة الإمبريالية، كوعي الأفغاني والكواكبي، وتامت هذه العناصر الديمقراطية في الحركة الليبرالية والوطنية، ولكن الاستعمار كجزء من البنية الإقطاعية المذهبية أعاد تفعيل الشبكات الإقطاعية الطائفية للتصدي لعملية التحرر والتقدم العربية.

وتشكلت في القرن العشرين فكرة تجاوز الرأسمالية

كتيار هائل في الشرق، وانخرطت التيارات العربية الوطنية في هذه العملية، وأخذت تتجه لتجاوز الرأسمالية، وقامت بفعل مشابه للتيارات العربية الدينية في العصر السابق، بعدم حل إشكالية المنظومة الإقطاعية وتصفيتها، وبالتالي الدخول في مرحلة رأسمالية تحديثية علمانية وديمقراطية، أي عبر إنجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية بشكل شامل، وتصفية الإقطاع في مستويات البنية المختلفة، ففي المستوى السياسي، بإزالة الأنظمة المذهبية والمستبدة، وفي المستوى الاجتماعي الثقافي بتحرير النساء والإسلام من هيمنة الإقطاع الديني.

ولكن التيارات المعارضة العربية اتجهت للتصالح مع البنى الإقطاعية ومعارضة الليبرالية، وقد أخذنا نماذج من بعض المفكرين وقمنا بتفكيك منظوماتهم الفكرية، وخاصة المفكر اللبناني الراحل (مهدي عامل)، ورأينا الى أين تقود عمليات القفز على المنظومة الحديثة. وكيف كان المثقفون الليبراليون والديمقراطيون العرب أقرب الى المهام الحقيقية للتاريخ عبر إعادة تغيير المنظومات العربية التقليدية.

**هوامش:**

(1) : (تتباين أشكال المثقفين الثوريين في هذه المرحلة فابن المقفع هو كاتب داخل طبقة الحكام الجدد، يمتلك حسا حضاريا مستنيرا، فاعتبر الثورة العباسية لحظة تاريخية في الإصلاح المنشود الذي تركزت عليها كتاباته، فدعا الخليفة لخطة إصلاحية اجتماعية وسياسية متكاملة، ونظرا لكتابته عهد أمان محكم لأميره المتمرد على الخليفة المنصور فقد وقع في صراعات الطبقة الحاكمة الدموية وراح ضحية لذلك.

-راجع بصدد دور ابن المقفع:

(1) : (مقدمة الأدب الصغير والأدب الكبير، من كتابة إنعام فوال، دار الناشر العربي، ط 2، 1996، بيروت، ص، 9.

(2) : (ضحى الإسلام، ج1، ص 195).

أما الامام حنيفة النعمان فهو الفقيه المستقل الذي قام بتطوير عناصر القياس والرأي التحديثي في المدينة الإسلامية، وناصر القوى المعارضة، فعاقبه نفس الدكتاتور أبو جعفر المنصور حتى الموت في سجنه.

(3) : (حول دور الإمام أبي حنيفة النعمان راجع : (الإمام حمد أبو زهرة، أبو حنيفة النعمان: حياته وعصره، دار الفكر العربي، ط2.).

ومحمد النفس الزكية هو الذي قاد تحالف المعتزلة - الزيدية لإسقاط الدولة الأموية وبعد ذلك ضد الدولة العباسية، ولكن موازين القوى العسكرية التي شكلتها الدولة الأخيرة عبر الخراج واستنفار بدو خراسان تمكنت من القضاء عليه.

(4): راجع بهذا الصدد: محمود إسماعيل: فرق الشيعة، فصل الزيدية: الدعوة..الثورة..الدولة، ص31، سينا للنشر، ط1، 1995.

أما بشار بن برد فهو الشاعر الذي انبثق من الحركة الاجتماعية للمولدين، التابعين للقبائل العربية المهيمنة، وظهرت فيه مشاعر وشعارات التململ على هذا الوضع الذي لا يتسم بالمساواة، وقاده الى التعصب للفرس كرد فعل، وقُتل بسبب سخريته من الخليفة المهدي.

(5): راجع : (بشار بن برد، دراسة وشعر، دار الرائد

## الجمهـوريـة التونسيـة
## وزارة الثقافة والشباب والترفيه
## إدارة التكوين والرسكلة
## إعـــــلام

تعلم وزارة الثقافة والشباب والترفيه كافة الفنانين التونسيين انها فتحت مناظرة بالملفات لقبول ثلاثة (03) فنانين للإقامة مدة سنة بالحي الدولي للفنون بباريس بداية من غرة اكتوبر 2004.

فعلى الراغبين في الترشح تقديم ملف يشتمل على الوثائق التالية :

- مطلب باسم السيد وزير الثقافة والشباب والترفيه،
- سيرة ذاتية باللغة الفرنسية،
- نسخ من الأعمال الشخصية للمترشح،
- برنامج الأعمال التي يعتزم القيام بها مدة الإقامة بالحي الدولي للفنون،
- ظرفان خالصا معلوم البريد، يحملان عنوان المترشح،
- نسخة من بطاقة التعريف الوطنية.

فعلى الفنانين الراغبين في المشاركة في هذه المناظرة تقديم ملفاتهم قبل يوم 15 ماي 2004 إلى وزارة الثقافة والشباب والترفيه ـ إدارة التكوين والرسكلة ـ 4 نهج الموز ـ بالفي ـ 1009 ـ تونس



## إعلان طلب عروض
عدد 12 / 2004

تقوم بلدية تونس باعلان طلب عروض للتزود بمائة وعشرين (120) حاوية معدنية.

فعلى الراغبين في المشاركة الإتصال بادارة النظافة 1 شارع أولاد حفوز ـ تونس للإطلاع على الوثائق المكونة لملف الصفقة وسحبها وذلك كامل أوقات العمل الإداري مقابل دفع مبلغ قدره 20 دينارا.

توضع العروض المقدمة في ثلاث ظروف مغلقة كما يلي :

ظرف خارجي مغلق لا يحمل أي علامة سوى عبارة «لا يفتح طلب عروض عدد 2004/12 للتزود بمائة وعشرون (120) حاوية معدنية» ويحتوي هذا الظرف على الأوراق الإدارية المثبتة عدد 2 و3 و4 و5 بالفصل 3 من كراس الشروط والوثيقة عدد 7 مع كراس الشروط الإدارية الخاصة التي سحبها المعني بالأمر من إدارة البلدية وتولى تعميرها وإمضاءها وكذلك على الضمان الوقتي صالح لمدة 90 يوما وبقيمة 450د. كما يحتوي هذا الظرف على ظرفين داخليين :

- ظرف داخلي أول مغلق يحمل إسم العارض يكتب عليه «العرض الفني» ويحتوي على الوثائق عدد 1 و2 المدرجة بالملف الفني بالفصل 3 من كراس الشروط.
- ظرف داخلي ثاني مغلق يحمل إسم العارض يكتب عليه «العرض المالي» ويحتوي على العرض المالي (وثيقة العرض وجدول الأسعار والتفصيل التقديري للأسعار والقائمة التفصيلية للأسعار) التي سحبها المعني بالأمر من إدارة البلدية وتولى تعميرها وإمضاءها.

جلسة فتح العروض علنية وتنعقد يوم 5 جوان 2004 على الساعة العاشرة صباحا بقصر البلدية بالقصبة.

يجب أن توجه الظروف المحتوية على العروض المقدمة عن طريق البريد مضمونة الوصول إلى بلدية تونس قصر البلدية بالقصبة ـ سيداكس 1080 تونس.

حدد آخر أجل لقبول العروض ليوم 3 جوان 2004.

## وزارة الشؤون الاجتماعية والتضامن

## الصندوق الوطني للتقاعد والحيطة الاجتماعية

## بـلاغ

## إلى كافة الطلبة المنتفعين بقروض جامعية

### صرف القسط الثاني من القروض بواسطة الحوالات الالكترونية

يذكّر الصندوق الوطني للتقاعد والحيطة الإجتماعية كافة الطلبة المنتفعين بقروض جامعية أنّ عملية دفع مبلغ القسط الثاني والأخير من القرض قد انطلقت منذ تاريخ 12 أفريل الجاري وستمتدّ حتى 31 ماي 2004 لدى كل مكاتب البريد التي تتوفر بها تجهيزات المعالجة المعلوماتية، وذلك في كامل تراب الجمهورية بواسطة حوالات إلكترونية، أي دون سند ورقي.

فعلى الطلبة الذين لم يتقدموا بعد لقبض مبلغ هذا القسط الثاني التوجّه إلى أيّ مكتب بريد يختارونه لاستخلاص مستحقاتهم بصورة فورية، بمجرد الإستظهار ببطاقة التعريف الوطنية.

وتجدر الإشارة إلى أن الحوالات الإلكترونية المودعة بشبكة البريد التونسي ستبقى على ذمة الطلبة المنتفعين حتى تاريخ 31 ماي 2004.

وبتجاوز هذا الأجل، تعتبر الحوالات الإلكترونية التي تخلّف أصحابها عن المطالبة بها لاغية.



الجمهـوريـة التونسيـة

وزارة التجهيز والإسكان والتهيئة الترابية

الإدارة العامة للجسور والطرقات

إدارة المعدات

### طلب عرض وطني عدد 2004/11/ج.ط

1/ موضوع طلب العروض :

تعتزم وزارة التجهيز والتهيئة الترابية ـ الإدارة العامة للجسور والطرقات ـ إدارة المعدات ـ إجراء طلب عروض وطني متعلق باقتناء معدات أشغال عمومية مقسمة كالآتي :

- حصة 1 : 40 آلة ماسحة
- حصة 2 : 06 آلات شحن
- حصة 3 : كاسحتين مزنجرة
- حصة 4 : كاسحة ذات عجلات مطاطية

2/ سحب ملف طلب العروض :

يقع سحب ملف طلب العروض ابتداء من يوم 28 افريل 2004 بالعنوان الآتي : إدارة المعدات ـ كلم 5،5 طريق مرناق سيدي فتح اللّه ـ تونس.

فعلى المزودين الراغبين في المشاركة في طلب العروض، الاتصال بادارة المعدات لسحب كراس الشروط مقابل دفع مبلغ 100 دينارا لدى وكيل المداخيل بالإدارة العامة للجسور والطرقات (حساب جاري بالبريد عدد 45 ـ 623).

3/ تقديم العروض :

يقع تقديم العروض طبقا لما هو منصوص عليه بكراس الشروط.

4/ قبول العروض :

ترسل العروض على العنوان التالي، في ظروف مختومة، وعن طريق البريد (البريد السريع). علما أن آخر أجل لقبول العروض حدد ليوم 27 ماي 2004.

وزارة التجهيز والإسكان والتهيئة الترابية

الإدارة العامة للجسور والطرقات

نهج الحبيب شريطة ـ حي الحدائق 1002 ـ تونس

تفتح العروض، بحضور المشاركين أو من يمثلهم في ذلك، وذلك يوم السبت 29 ماي 2004 على الساعة الحادية عشرة صباحا بقاعة الاجتماعات بالإدارة العامة للجسور والطرقات.

## وزارة الثقافة والشباب والترفيه
## بلاغ إلى منظمي الحفلات والعروض

تذكر وزارة الثقافة والشباب والترفيه كافة منظمي الحفلات والعروض بالمعلوم الموظف على ثمن تذاكر دخول العروض الفنية (الأمر عدد 457 المؤرخ في 24 فيفري 2003).

**1 ـ لماذا المعلوم ؟**

يموّل المعلوم صندوق دعم التغطية الاجتماعية الذي قرر إحداثه سيادة رئيس الجمهورية لفائدة الفنانين والمبدعين والمثقفين.

**2 ـ ما هي العروض الفنية المعنية ؟**

يوظف المعلوم على ثمن تذاكر دخول العروض الموسيقية والغنائية والمسرحية وعروض الرقص والسرك سواء كانت العروض قارة أو ظرفية.

**3 ـ من هو المطالب بالمعلوم ؟**

يستوجب المعلوم على منظمي العروض الفنية سواء كانوا أشخاصا طبيعيين أو أشخاصا معنويين أو جمعيات أو مهرجانات.

| ثمــن التذكــرة | مبلغ المعلوم (بالدينار) |
| --- | --- |
| ثمن لا يتعدى دينار واحد | معفى |
| ثمن يفوق دينارا واحدا ولا يتعدى 5 دنانير | 0،200 |
| ثمن يفوق 5 دنانير ولا يتعدى 10 دنانير | 0،500 |
| ثمن يفوق 10 دنانير | 1.000 |
| اشتراكات فردية | 2.000 |
| اشتراكات صالحة لشخصين أو أكثر | 5.000 |

**5 ـ كيف يدفع المعلوم ؟**

يستخلص المعلوم على أساس تصريح حسب النموذج المعد للغرض ويودع التصريح لدى القباضة المالية المختصة ترابيا.

**6 ـ ما هي الآجال القصوى لدفع المعلوم ؟**

ـ الخمسة عشر يوما الأولى من الشهر الموالي للشهر الذي تم خلاله تنظيم العرض بالنسبة إلى الأشخاص الطبيعيين

ـ الثمانية والعشرين يوما الأولى من الشهر الموالي للشهر الذي تمّ خلاله تنظيم العرض بالنسبة إلى الأشخاص المعنويين.

**7 ـ ماذا ينجرّ عن عدم دفع المعلوم أو عدم احترام الآجال ؟**

ينجر عن عدم دفع المعلوم أو التأخير في دفعه تطبيق خطية تأخير وعند الاقتضاء عقوبات جزائية طبقا لأحكام مجلة الحقوق والاجراءات الجبائية.



## الجمهورية التونسية
## وزارة الشؤون الإجتماعية والتضامن

**تعلن وزارة الشؤون الإجتماعية والتضامن بالجمهورية التونسية عن فتح باب الترشح لـ:**

## جائزة التضامن العالمية لرئيس الجمهورية

**في دورته الأولى (1425 هـ ـ 2004 م) وفق الشروط التالية :**

**1) تسند الجائزة إلى من يتميّز من الأشخاص الطبيعيين على الصعيد العالمي وأهل الفكر والثقافة أو من المنظمات والجمعيات في ترسيخ ثقافة التفاهم والتعاون والتضامن بين الشعوب وغرس قيمها ومفاهيمها وتطويرها.**

**2) يمكن للحكومات أو المنظمات الدولية أو الإقليمية أو المنظمات أو الجمعيات وغيرها أو الأشخاص أن تقدم ترشح الأشخاص أو الجمعيات أو المنظمات لنيل جائزة التضامن العالمية لرئيس الجمهورية. ولا يمكن لأي شخص أو جمعية أن يقدم ترشحه بنفسه.**

**3) يجب ألاّ يكون المرشح قد تحصل على جائزة أخرى عن الإصدارات أو المؤلفات أو الإنجازات أو الانتاجات الفنية أو الثقافية موضوع ترشيحه لنيل الجائزة وذلك خلال السنتين الأخيرتين.**

**4) يرفق طلب الترشح بسيرة ذاتية للشخص أو تقديم عام للمنظمة أو الجمعية إضافة إلى مذكرة توضيحية تبيّن مساهمة المرشح في تطوير وترسيخ وغرس الثقافة وقيم التفاهم والتعاون والتضامن بين الشعوب.**

**يمكن تقديم شهادات تزكية صادرة عن أشخاص أو منظمات أو جمعيات بملفات الترشيح.**

**5) تتمثل الجائزة في مبلغ قدره خمسة وعشرون ألف دينار تونسي. كما يتمّ تسليم شهادة تقدير ووسام في الغرض.**

**6) تسلّم جائزة التضامن العالمية لرئيس الجمهورية بمناسبة اليوم الوطني للتضامن يوم 8 ديسمبر من كل سنة.**

**7) ترسل ملفات الترشح قبل يوم غرة جويلية 2004 عن طريق البريد مضمون الوصول أو البريد الدولي باسم وزير الشؤون الاجتماعية والتضامن على العنوان التالي :**

**27 شارع باب بنات 1006 القصبة ـ تونس**

**أو إلى سفارات الجمهورية التونسية بالخارج**

# اتصالات تونس
## إعلان طلب عروض وطني
### عدد 36 / 2004

يعتزم الديوان الوطني للإتصالات إصدار طلب عروض وطني عدد 2004/36 المتعلقبصيانة وإصلاح المحطات الراديوية لشبكة الهاتف الجوال. ينقسم طلب العروض إلى خمس أقساط موزعة كالآتي :

| القسط | أشغال الصيانة | أشغال الإصلاح | الضمان الوقتي |
|---|---|---|---|
| 1 | تونس، أريانة، بن عروس ومنوبة، | تونس، أريانة، بن عروس ومنوبة، باجة، جندوبة، الكاف وسليانة | 2.000.000 دينار تونسي |
| 2 | نابل وبنزرت | نابل وبنزرت زغوان، القيروان والقصرين | 2.000.000 دينار تونسي |
| 3 | سوسة والمنستير | سوسة والمنستير المهدية | 2.000.000 دينار تونسي |
| 4 | صفاقس | صفاقس قفصة، سيدي بوزيد وتوزر | 2.000.000 دينار تونسي |
| 5 | مدنين | مدنين تطاوين، قابس وقبلي | 2.000.000 دينار تونسي |

يمكن للعارض المشاركة في قسط واحد أو أكثر.

فعلى الراغبين في المشاركة والمرخص لهم من طرف وزارة تكنولوجيات الاتصال والنقل (صنف التراخيص SR2 أو SR3) الإتصال بالإدارة المركزية للشبكات المتنقلة والإتصالات الفضائية ضفاف البحيرة الطابق الرابع للحصول على كراس الشروط المتعلق بطلب العروض المشار اليه أعلاه، مع دفع كلفة الملف المقدرة بعشرين دينارا (20.000) وذلك بتحويلها على الحساب الجاري للصكوك البريدية عدد 292900 باسم إتصالات تونس والاستظهار بالوصل الذي يفيد التحويل.

هذا وتجدر الإشارة أن اختيار العرض الأنسب يتم حسب المعايير المبينة بكراس الشروط :

* المعايير الفنية : مطابقة العروض للشروط الإدارية والخاصيات الفنية.
* المعايير المالية : إختيار العرض الأقلّ ثمنا.

توجه العروض في ظرف خارجي مغلق مضمون الوصول أو عن طريق البريد السريع ولا يحمل أي معلومة حول هوية المرسل مع ضرورة التنصيص على ما يلي : « لا يفتح طلب العروض وطني عدد 2004/36 المتعلق بصيانة وإصلاح المحطات الراديوية لشبكة الهاتف الجوال».

يحتوي الظرف الخارجي وجوبا على الضمانات الوقتية، الوثائق الإدارية وظرفين"b" و "c"

* الظرف"b": «العرض الفني» ويحتوي على الوثائق الفنية.
* الظرف"c": «العرض المالي» ويحتوي على الوثائق المالية.

آخر أجل لقبول العروض هو يوم 01 جوان 2004 بالعنوان التالي :

**اتصالات تونس**
**إدارة الكتابة القارة للجنة الصفقات**
**نهج صدر بعل 1002 تونس البلفيدير**

ملاحظات هامة :

* يتم اعتماد ختم مكتب الضبط المركزي للتأكد من تاريخ وصول العروض.
* يكون العارض ملزما بعرضه لمدة تسعين يوما.
* يتم إلغاء كل عرض غير مطابق لكراس الشروط واعلان طلب العروض.